Shlomo Sand

La invención del pueblo judío



Akal Cuestiones de antagonismo

Diseño de interior y cubierta: RAG

Traducción de
José María Amoroto Salido

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3231-1
Depósito legal: M-37.065-2011

Impreso en Lavel, S. A.
Humanes (Madrid)

La invención del pueblo judío

Shlomo Sand



En recuerdo de los refugiados que alcanzaron esta tierra y
de aquellos que fueron obligados a abandonarla

Prefacio a la edición inglesa

Este libro fue escrito originalmente en hebreo. Mi lengua materna es realmente el *yiddish,* pero el hebreo ha quedado como la lengua de mi imaginación, probablemente de mis sueños y ciertamente de mi escritura. Decidí publicar el libro en Israel por una razón bastante sencilla: los lectores a los que inicialmente estaba dirigido eran israelíes, tanto los que se ven a sí mismos como judíos como los que están definidos como árabes, y además vivo en Tel Aviv donde enseño Historia.

El libro se publicó a principios de 2008 y su acogida fue un tanto dispar. Los medios audiovisuales se mostraron profundamente interesados y me invitaron a participar en muchos programas de radio y televisión. También la prensa prestó atención a mi estudio, la mayor parte en términos favorables. Por el contrario, los representantes del cuerpo «autorizado» de historiadores desencadenaron sobre el libro toda su furia académica y algunos *bloggers* exaltados me presentaron como un enemigo del pueblo. Quizá este contraste hizo que los lectores se mostraran indulgentes conmigo y el libro permaneció 19 semanas en la lista de los libros más vendidos.

Para entender estos hechos, hay que dirigir una mirada desapasionada sobre Israel y renunciar a cualquier inclinación a favor o en contra. Vivo en una sociedad bastante extraña. Como se dice en el capítulo final del libro –para disgusto de muchos críticos–, Israel no puede ser descrito como un Estado democrático mientras se considere a sí mismo como el Estado del «pueblo judío», en vez del órgano que representa a todos los ciudadanos dentro de sus fronteras reconocidas (sin incluir los territorios ocupados). A principios del siglo XXI el espíritu de las leyes de Israel indica que el objetivo del Estado es servir a los judíos, en vez de a los israelíes, y proporcionar las mejores condiciones para los supuestos descendientes de este *ethnos,* en vez de para todos los ciudadanos que viven en él y hablan su lengua. De hecho,

cualquiera que tenga una madre judía puede tener lo mejor de los dos mundos: es libre para vivir en Londres o Nueva York con la confianza de que el Estado de Israel es suyo, incluso aunque no desee vivir bajo su soberanía. Sin embargo, cualquiera que no proceda de entrañas judías y que viva en Jaffa o Nazaret sentirá que el Estado en el que ha nacido nunca será suyo.

A pesar de esto, en Israel hay una extraña clase de pluralismo liberal que se debilita en tiempos de guerra pero que funciona bastante bien en tiempos de paz. Hasta ahora ha sido posible expresar una diversidad de opiniones políticas en eventos literarios, que haya partidos políticos árabes tomando parte en elecciones parlamentarias (siempre que no cuestionen la naturaleza judía del Estado) y criticar a las autoridades elegidas. Determinadas libertades liberales –como la libertad de prensa, de expresión y de asociación– han quedado salvaguardadas y el escenario público es tanto multicolor como estable. Todo esto hace posible la publicación de este libro y explica por qué su acogida en 2008 fue tan polémica y provocara un auténtico debate.

Además, el férreo control que han ejercido los mitos nacionalistas se ha ido debilitando con el tiempo. Hay una nueva generación de periodistas y críticos que ya no reproduce el espíritu colectivista de sus padres y busca los modelos sociales que se cultivan en Londres y Nueva York. La globalización ha hundido sus agresivas garras incluso en los escenarios culturales de Israel y en el proceso ha socavado las leyendas que alimentaron a la «generación de los constructores». Aunque de manera marginal, actualmente existe en diversas instituciones académicas una corriente intelectual, conocida como el postsionismo, que ha elaborado retratos desconocidos del pasado. Sociólogos, arqueólogos, geógrafos, politólogos, filólogos, incluso directores de cine, han estado desafiando los términos fundamentales del nacionalismo dominante.

Pero este torrente de información y de perspectivas no ha alcanzado la cima en la que reside, en las universidades y colegios hebreos, una cierta asignatura llamada Historia del pueblo israelita. Estas instituciones de enseñanza no tienen departamentos de Historia como tales, sino departamentos separados de Historia General –yo pertenezco a uno de ellos– y de Historia Judía (israelita); no hace falta decir que mis críticos más severos procedían de estos últimos. Aparte de señalar errores secundarios, se quejaban principalmente de que ya que mi área de conocimiento era Europa occidental, no era asunto mío el discutir la historiografía judía. Sin embargo, a otros historiadores de mi ámbito que se ocuparon de la historia judía no se les hizo semejante crítica, siempre que no se hubieran desviado de la conceptualización dominante. En Israel, «el pueblo judío», «la tierra ancestral», «el exilio», «la diáspora», «la *aliyah*», «Eretz Israel», «la tierra de salvación», etc., son términos clave para cualquier reconstrucción del pasado nacional, y la negativa a utilizarlos se considera una herejía.

Antes de empezar a escribir el libro, ya era consciente de todo esto. Esperaba que mis atacantes alegaran mi falta de un conocimiento adecuado de la historia judía, que no entendía la singularidad histórica del pueblo judío, que era incapaz de ver su origen bíblico y que negaba su unidad eterna. Pero me parecía que pasarme la vida en la Universidad de Tel Aviv, en medio de su enorme colección de libros y documentos sobre la historia judía, sin dedicar un tiempo a leerlos y estudiarlos, hubiera sido una traición a mi profesión. Como profesor académicamente bien establecido, resulta agradable viajar a Francia y a Estados Unidos para recopilar material sobre la cultura occidental disfrutando del poder y la tranquilidad de la institución. Pero, como historiador que toma parte en la formación de la memoria colectiva de la sociedad en la que vive, consideraba que era mi deber contribuir directamente a los aspectos más delicados de esa tarea.

Tengo que admitir que la disparidad entre lo que sugería mi investigación sobre la historia del pueblo judío y la manera en que esa historia se entiende en general –no sólo en Israel sino en el mundo en general– me produjo el mismo impacto que más tarde produciría en mis lectores. En general los sistemas educativos te enseñan a empezar a escribir después de haber acabado de reflexionar, te enseñan que debes conocer tu conclusión antes de empezar a escribir (así fue como obtuve mi doctorado). Pero en este caso me encontré repetidamente desconcertado según trabajaba en la composición. En el momento en que empecé a aplicar los métodos de Ernest Gellner, Benedict Anderson y otros, que provocaron una revolución conceptual en el campo de la historia nacional, los materiales con los que me encontraba en mi investigación aparecían iluminados por perspectivas que me llevaron por direcciones inesperadas. Tengo que dejar claro que apenas realicé nuevos hallazgos; prácticamente todo este material había sido desvelado por historiógrafos sionistas e israelíes. La diferencia estaba en que a algunos elementos no se les había prestado suficiente atención, otros fueron inmediatamente barridos debajo de la alfombra de los historiógrafos y otros más fueron «olvidados» porque no encajaban en las necesidades ideológicas del desarrollo de la identidad nacional. Resulta asombroso que gran parte de la información que se cita en este libro siempre ha sido conocida dentro de los limitados círculos de la investigación profesional, pero invariablemente se perdía en el camino hacia el escenario de la memoria pública y pedagógica. Mi tarea consistió en organizar la información histórica de un modo nuevo, desempolvar los viejos documentos y reexaminarlos continuamente. Las conclusiones a las que me condujeron crearon una narrativa radicalmente diferente de la que se me había enseñado en mi juventud.

Desafortunadamente pocos de mis colegas –los profesores de Historia en Israel– consideran que sea su deber emprender la peligrosa misión pedagógica de exponer las convencionales mentiras sobre el pasado. Por mi parte yo no hubiera podido

seguir viviendo en Israel sin escribir este libro. No creo que los libros puedan cambiar el mundo, pero cuando el mundo empieza a cambiar, éste busca libros diferentes. Puedo ser un ingenuo, pero mi esperanza es que este trabajo sea uno de ellos.

Tel Aviv, 2009

Introducción
Las cargas de la memoria

Una nación [...] es un grupo de personas unidas por un error compartido sobre su ascendencia y un desagrado compartido hacia sus vecinos.
Karl Deutsch, *Nationality and Its Alternatives*, 1969

No creo que hubiera podido escribir el libro sobre nacionalismo que he escrito si no hubiera sido capaz de llorar, con ayuda de un poco de alcohol, con canciones populares.
Ernest Gellner, «Reply to Critics», 1996

Este libro es un trabajo de historia. No obstante comienza con varios relatos personales que, como todos los escritos biográficos, exigen una abundante cantidad de imaginación para cobrar vida. Empezar de esta manera es menos extraño de lo que los lectores pueden imaginar en principio. No es ningún secreto que la investigación académica a menudo está motivada por experiencias personales que tienden a quedar ocultas bajo capas de teoría. Este libro comienza con algunas de estas experiencias que sirven al autor como punto de partida de su viaje hacia la verdad histórica, un destino ideal que sabe que nadie llega a alcanzar verdaderamente.

Los recuerdos personales son poco fiables; no conocemos el color de la tinta con la que se escribieron y por ello hay que considerar el relato de los siguientes encuentros como inexacto y parcialmente ficticio, aunque no más que cualquier otro tipo de texto biográfico. En cuanto a su conexión, posiblemente problemática, con la tesis central de este libro, los lectores la descubrirán según vayan avanzando. Ciertamente el tono del relato es algunas veces irónico, incluso melancólico. Pero la ironía y la melancolía tienen su función, y conjuntamente pueden ser un atuendo adecuado para un trabajo crítico que busca aislar las raíces históricas y la naturaleza cambiante de la política de identidad en Israel.

La identidad en movimiento

Primer relato: dos abuelos emigrantes

Su nombre era Shulek. Más tarde, en Israel, se le llamó Shaul. Nació en Lodz, Polonia, en 1910. Tras la Primera Guerra Mundial, su padre falleció a causa de la gripe española, y su madre entró a trabajar a jornal en una planta textil cerca de la ciudad. Dos de sus tres hijos fueron adoptados con ayuda de la comunidad judía local y solamente Shulek, el más joven, permaneció en casa. Durante unos cuantos años asistió a una *heder* [escuela judía elemental], pero los apuros económicos de su madre lo llevaron a la calle a una temprana edad y empezó a realizar diversos trabajos relacionados con el procesamiento de tejidos. Eso era algo habitual en Lodz, el centro de producción textil de Polonia.

El joven perdió la antigua fe de sus padres por razones bastante corrientes. El empobrecimiento que la muerte de su marido había producido en su madre la llevó a tener que sentarse en las filas traseras de los bancos de la sinagoga; la jerarquía gobernaba esta sociedad tradicional. La reducción del capital financiero casi siempre suponía una rápida reducción del capital simbólico, y por ello el distanciamiento de su madre de estatus social respetable se reflejó en su distanciamiento de la sagrada Torah. Su hijo, arrastrado por el ímpetu de la exclusión, se encontró expulsado de la casa de oraciones. La pérdida de la fe entre la juventud de los barrios judíos de las grandes ciudades estaba en aumento. De la noche a la mañana también el joven Shulek se encontró sin una casa y sin una fe.

Pero no por mucho tiempo. Como era la moda, se unió al Partido Comunista y se alineó con la mayoría cultural y lingüística de la sociedad polaca. Pronto Shulek se convirtió en un militante revolucionario; la perspectiva socialista llenó su imaginación y fortaleció su espíritu, llevándolo a leer y a reflexionar a pesar del agotador trabajo que realizaba para ganarse la vida. El partido se convirtió en un paraíso. Sin embargo, antes de que pasara mucho tiempo, este cálido y animado refugio lo llevó a verse encarcelado por sedición. Allí pasó seis años y, aunque nunca terminó sus estudios en la escuela, su educación aumentó considerablemente. No era capaz de asimilar *Das Kapital* de Marx, pero se familiarizó con los escritos populares de Friedrich Engels y Vladimir Illich Lenin. Este Shulek, que nunca acabó su educación en la *heder* y que no cumplió las esperanzas de su madre de entrar en una *yeshiva,* se convirtió en un marxista.

Un frío día de diciembre de 1939, Shulek vio a tres judíos ahorcados en la calle mayor de Lodz, una proeza de algunos soldados alemanes que habían estado bebiendo en una cervecería cercana. Días más tarde, Shulek, su joven esposa y la hermana de ésta se incorporaron a una avalancha de desplazados que corría hacia el

este en busca del Ejército Rojo que había ocupado la mitad de Polonia. Shulek no se llevó con él a su madre. Más tarde diría que era mayor y débil; de hecho, entonces su madre tenía cincuenta años. Era igualmente de vieja e indigente cuando los habitantes del gueto –entre los que se encontraba– empezaron a ser gaseados en el interior de lentos y engorrosos camiones, esa primitiva tecnología de exterminación que precedió a las más eficaces cámaras de gas.

Cuando los refugiados alcanzaron el área ocupada por los soviéticos, Shulek sabía de sobra que no tenía que presentarse como comunista: Stalin acababa de eliminar a los dirigentes del comunismo polaco. En vez de ello Shulek cruzó la frontera germanosoviética con su vieja y nueva identidad, la de un judío confeso. En aquel momento la URSS era el único país dispuesto a aceptar a refugiados judíos, aunque mandaba a la mayoría de ellos a sus regiones asiáticas. Shulek y su mujer fueron afortunados al ser enviados a Uzbekistán. Su cuñada, que tenía estudios y hablaba varios idiomas, disfrutó del privilegio de ser autorizada a permanecer en la Europa civilizada que, tristemente, todavía no había sido definida como judeocristiana. Así que en 1941 cayó en manos de los nazis y fue enviada al crematorio.

En 1945, Shulek y su mujer regresaron a Polonia, pero, incluso sin la presencia del ejército alemán, el país continuaba rechazando a los judíos. Una vez más, el comunista polaco se quedó sin una patria (sin contar el comunismo al que, a pesar de todos sus problemas, permaneció siendo fiel). Junto a su mujer y dos niños pequeños acabó en un campo de refugiados en las montañas de Baviera. Allí se encontró con uno de sus hermanos que, a diferencia de Shulek, rechazaba el comunismo y apoyaba el sionismo. Ironías de la historia, mientras que el hermano sionista obtuvo un visado para Montreal donde permaneció el resto de su vida, Shulek y su pequeña familia fueron trasladados por la Agencia Judía a Marsella, desde donde embarcaron hacia Haifa a finales de 1948.

En Israel, Shulek vivió muchos años como Shaul, aunque nunca se convirtió en un verdadero israelí. Incluso su carné de identidad no lo clasificaba como tal. Desde la década de los sesenta el Estado hacía constar una religión para todos los ciudadanos, incluyendo a los que explícitamente eran no creyentes, y el de Shulek lo definía como judío por nacionalidad y religión. Sin embargo él siempre fue más un comunista que un judío, y más un yiddishta que un polaco. Aunque aprendió a comunicarse en hebreo, no se preocupaba demasiado por el lenguaje y continuó hablando en *yiddish* con la familia y los amigos.

Shulek sentía nostalgia por la «tierra *yiddish*» de Europa del Este y por las ideas revolucionarias que habían bullido y fermentado allí antes de la guerra. En Israel sentía que estaba robando la tierra de otro pueblo; aunque no fuera obra suya, continuaba considerándolo un robo. Su evidente distanciamiento no se debía al menosprecio que le mostraban los nacidos sabras, sino al clima del país. El cálido soplo del

viento de Levante no iba con él y sólo intensificaba su añoranza de las fuertes nevadas que cubrían de blanco las calles de Lodtz. La nieve polaca lentamente se derritió en su memoria hasta que finalmente cerró los ojos. En su entierro, sus viejos camaradas cantaron la *Internacional.*

Bernardo nació en Barcelona en 1924 y años después pasaría a llamarse Dov. Su madre, como la de Shulek, fue toda su vida una mujer religiosa, aunque asistiera a una iglesia en vez de a una sinagoga. Sin embargo su padre había abandonado pronto cualquier preocupación seria por el alma y, como muchos otros obreros metalúrgicos en la rebelde Barcelona, se convirtió en anarquista. Al principio de la Guerra Civil española, las cooperativas anarcosindicalistas apoyaron a la joven e izquierdista república y durante un momento llegaron a apoderarse de Barcelona. Pero la derecha y sus fuerzas franquistas pronto llegaron a la ciudad, y el joven Bernardo peleó junto a su padre en la retirada final de sus calles.

El reclutamiento de Bernardo por los militares franquistas, algunos años después de finalizada la Guerra Civil, no mejoró sus sentimientos hacia el nuevo régimen. En 1944, mientras era soldado, desertó y marchó a los Pirineos, donde ayudó a otros adversarios del régimen a cruzar la frontera. Mientras tanto, esperaba con impaciencia que las fuerzas estadounidenses llegaran y derribaran al cruel aliado de Mussolini y de Hitler. Para su consternación, los democráticos libertadores ni siquiera lo intentaron y Bernardo no tuvo más elección que cruzar él mismo la frontera y convertirse en una persona sin Estado. Trabajó como minero en Francia y después se embarcó como polizón en un barco esperando llegar a México. Pero en Nueva York fue detenido y devuelto a Europa con los grilletes puestos.

Así que en 1948 también Bernardo estaba en Marsella trabajando en uno de los astilleros. Una noche del mes de mayo se encontró con un entusiasmado grupo de jóvenes en un café del muelle. El joven metalúrgico, que todavía soñaba con la belleza humana de las cooperativas revolucionarias de Barcelona, se convenció de que los *kibbutzs* del nuevo Estado de Israel eran su sucesores naturales. Sin tener la más mínima conexión con el judaísmo o con el sionismo, se embarcó en un barco de emigrantes, llegó a Haifa y rápidamente fue enviado al frente de batalla en el valle de Latrun. Muchos de sus compañeros perecieron en el combate, pero él sobrevivió e inmediatamente se unió a un *kibbutz,* como había soñado hacer aquella primavera en Marsella. Allí se encontró con la mujer de su vida. Junto a otras parejas fueron unidos en matrimonio por un rabino en un apresurado ritual. En aquellos días los rabinos todavía estaban felices de proporcionar este servicio y no hacían preguntas innecesarias.

Sin embargo, el Ministerio del Interior pronto descubrió que se había cometido un grave error: Bernardo, ahora conocido como Dov, no era judío. Aunque no se anuló

su matrimonio, Dov fue convocado a una reunión formal para clarificar su verdadera identidad. En la oficina gubernamental a la que se le envió se sentaba un funcionario que llevaba un bonete negro en su cabeza. En aquel tiempo, el partido religioso-sionista Mizrahi, que ocupaba el Ministerio del Interior, era cauto y vacilante. Todavía no insistía en los territorios «nacionales» o en la política de exclusión identitaria.

La conversación entre los dos hombres transcurrió más o menos como sigue:

—Usted no es judío –dijo el funcionario.

—Nunca dije que lo fuera –replicó Dov.

—Tendremos que cambiar su inscripción –dijo con indiferencia el funcionario.

—No hay ningún problema –acordó Dov–, adelante.

—¿Cuál es su nacionalidad?

—¿Israelí? –sugirió Dov.

—No existe semejante cosa –afirmó el funcionario.

—¿Por qué?

—Porque no existe una identidad nacional israelí –el funcionario del Ministerio dijo con un suspiro–. ¿Dónde nació usted?

—En Barcelona.

—Entonces pondremos «nacionalidad: española».

—Pero yo no soy español. Soy catalán y me niego a ser clasificado como español. Contra eso es contra lo que luchamos mi padre y yo en los años treinta.

El funcionario se rascó la cabeza. No sabía mucho de historia, pero respetaba a la gente.

—Entonces pondremos «nacionalidad: catalán».

—¡Muy bien! –dijo Dov.

Así Israel se convirtió en el primer país del mundo en reconocer oficialmente la nacionalidad catalana.

—Ahora dígame: ¿cuál es su religión?

—Soy laico y ateo.

—No puedo escribir «ateo». El Estado de Israel no reconoce esa categoría. ¿Cuál era la religión de su madre?

—La última vez que la vi todavía era católica.

—Entonces escribiré «religión: cristiana» –dijo el funcionario con alivio.

Pero Dov, normalmente una persona tranquila, estaba empezando a impacientarse.

—No llevaré una tarjeta de identidad que diga que soy cristiano. No sólo se opone a mis principios, también ofende la memoria de mi padre que era un anarquista que quemó iglesias durante la Guerra Civil.

El funcionario volvió a rascarse la cabeza, valoró las opciones y encontró una solución. Dov abandonó la oficina del Ministerio con una tarjeta de identidad azul que declaraba que tanto su nacionalidad como su religión eran la catalana.

En los años siguientes, Dov se esforzó en impedir que su identidad religiosa y nacional afectara adversamente a sus hijas. Sabía que los maestros israelíes a menudo hablaban de «nosotros los judíos» a pesar del hecho de que algunos de sus alumnos, o de los padres de los alumnos, pudieran no encontrarse en ese grupo. Ya que Dov era antirreligioso, y ya que su mujer se oponía a que se circuncidara, la conversión al judaísmo no era una opción. En algún momento buscó alguna conexión imaginaria con los judíos marranos (conversos obligados) de España. Pero, cuando sus hijas crecieron y le aseguraron que el que no fuera judío no les causaba problemas, abandonó esa búsqueda.

Afortunadamente para él, los cementerios del *kibbutz* no entierran a los gentiles fuera del recinto o en cementerios cristianos, como hacen todas las demás comunidades israelíes. Por ello, Dov está enterrado en la misma parcela de tierra que otros miembros del *kibbutz*. Sin embargo, su tarjeta de identidad ha desaparecido, aunque no es probable que se la llevara consigo en su último viaje.

A su debido tiempo, ambos emigrantes, Shulek y Bernardo, compartieron nietas israelíes. Su padre era un amigo de dos hombres cuyas historias vienen a continuación.

Segundo relato: dos amigos «nativos»

El primer Mahmoud (ambos protagonistas de este relato se llaman Mahmoud) nació en Jaffa en 1945. En la década de los cincuenta todavía había algunos barrios árabes cuyos habitantes no habían huido a Gaza durante los combates y a los que se les permitía continuar viviendo en su ciudad natal. Este Mahmoud creció en los empobrecidos callejones de la ciudad, mayoritariamente poblada por emigrantes judíos. A diferencia de la población de la llanura de Sharon y de Galilea, los palestinos de Jaffa habían quedado reducidos y huérfanos; pocos de los habitantes originales de la ciudad se quedaron para proseguir con una cultura independiente, y la sociedad inmigrante se negaba a tratar o a integrarse con ellos.

Una válvula de escape del pequeño y estrecho gueto de la Jaffa árabe era el Partido Comunista Israelí. El joven Mahmoud se unió a su movimiento juvenil donde encontró a israelíes de su misma edad. El movimiento también le permitió aprender hebreo bien y viajar y familiarizarse con «Eretz Israel», que todavía era bastante pequeño. Además, lo llevó más allá de la insuficiente educación que había recibido en la escuela árabe y, como el Shulek de Polonia, estudió a Engels y a Lenin y trató de leer a los escritores comunistas de todo el mundo. Le gustaban sus jóvenes instructores israelíes y siempre estaba dispuesto a ayudar a sus camaradas.

Mahmoud se hizo amigo de un chico israelí un año más joven que él. Compartían una actitud y Mahmoud ayudó a su amigo a hacer frente a la intensa y desafiante vida

callejera de Haifa. Su fortaleza física hacía que su joven amigo se sintiera seguro, mientras que la afilada lengua de este último en ocasiones le venía bien a Mahmoud. Crecieron muy unidos y compartieron sus secretos más íntimos. Su amigo supo que el sueño de Mahmoud era que lo llamaran Moshe y ser aceptado como uno más. Algunas tardes, mientras vagaban por las calles, Mahmoud se presentaba a sí mismo como Moshe, y conseguía convencer a tenderos y vendedores ambulantes de su judaísmo. Pero no podía mantener la identidad judía durante mucho tiempo y siempre volvía a ser Mahmoud. Su orgullo tampoco le permitía dar la espalda a su familia.

Como árabe, Mahmoud tenía la ventaja de estar exento del servicio militar. Sin embargo, su amigo recibió una carta de alistamiento que amenazaba con separarlos. Un fin de semana de 1964 se sentaron en la preciosa playa de Jaffa y se dedicaron a especular con el futuro. Dejando volar la fantasía, decidieron que, tan pronto como el amigo terminara su servicio militar, se dedicarían a viajar por el mundo, y quizá, si tenían suerte, no tendrían que regresar a Israel. Para sellar esta profética resolución, cuidadosamente se hicieron un corte en la palma de la mano, las estrecharon y como un par de niños pequeños se prometieron realizar juntos el gran viaje.

Mahmoud esperó más de dos años y medio a que el joven terminara su servicio militar. Pero el amigo regresó cambiado, en sus amores, emocionalmente coartado, confundido. Aunque recordaba su pacto, se mostraba vacilante: la efervescencia de Tel Aviv lo atraía y resultaba demasiado difícil resistir sus abundantes tentaciones. Mahmoud esperó con paciencia, pero finalmente tuvo que admitir que su amigo estaba muy apegado a la excitación que ofrecía Israel y que no iba a ser capaz de romper con ella. Así que Mahmoud se rindió, reunió su dinero y se marchó. Atravesó Europa despacio, dejando cada vez más atrás a Israel hasta que llegó a Estocolmo. A pesar del desconocido frío y de la deslumbrante blancura de la nieve de Suecia, se esforzó por adaptarse. Empezó a trabajar en una empresa de ascensores y se convirtió en un técnico instalador.

Pero durante los largos inviernos del norte todavía soñaba con Jaffa. Cuando quiso casarse, regresó al lugar que una vez había sido su tierra natal pero que la historia había decidido, cuando él tenía tres años, que iba a dejar de serlo. Encontró a la mujer adecuada, se la llevó a Suecia y allí formó con ella una familia. De alguna manera, el palestino de Jaffa se convirtió en un escandinavo y sus hijos crecieron hablando sueco. Ellos enseñaron a su madre su idioma nativo. Mucho tiempo antes, Mahmoud había dejado de desear que su nombre fuera Moshe.

El otro Mahmoud nació en 1941 en un pequeño pueblo, hace mucho desaparecido, cerca de Acre. En 1948 se convirtió en un refugiado cuando con su familia llegó a Líbano huyendo de los combates y su lugar de nacimiento quedó arrasado. Sobre sus ruinas se levantó un próspero pueblo judío. Una noche sin luna, un año

después de la guerra, Mahmoud y su familia silenciosamente cruzaron de vuelta la frontera y se encaminaron hacia la casa de unos parientes en el pueblo de Jadida, en Galilea. De esta manera, Mahmoud pasó a formar parte de aquellos que durante muchos años estaban clasificados como «absentistas presentes»: refugiados que habían permanecido en su país de nacimiento pero que habían perdido su tierra y sus posesiones. Este segundo Mahmoud era un niño soñador, con talento, que solía entretener a sus profesores y amigos con su elocuencia e imaginación. Como el primer Mahmoud, se unió al Partido Comunista y pronto se hizo famoso dentro de sus filas como periodista y poeta. Se trasladó a Haifa, que entonces era la ciudad de Israel con mayor mezcla de judíos y árabes. Allí se encontró con hombres y mujeres jóvenes israelíes, y su poesía atrajo a cada vez más público. Su atrevido poema «Tarjeta de identidad», escrito en 1964, entusiasmó a toda una generación de jóvenes árabes, tanto de dentro de Israel como más allá de sus fronteras. El poema empieza con un orgulloso desafío a un funcionario del Ministerio del Interior israelí:

¡Anota!
Soy un árabe
y el número de mi tarjeta de identidad es el cincuenta mil.
Tengo ocho hijos
y el noveno llegará después del verano.
¿Te vas a enfadar?

Israel obligaba a que sus ciudadanos indígenas no judíos llevaran una tarjeta de identidad en la que su nacionalidad se recogía no como palestina o israelí, sino como árabe. Paradójicamente, de esta manera Israel se convirtió en uno de los poquísimos países del mundo que reconocían no solamente la nacionalidad catalana, sino también la árabe. Por otra parte, el poeta se daba cuenta con bastante antelación de que el creciente número de residentes no judíos en Israel iba a empezar a preocupar a autoridades y políticos.

Mahmoud pronto fue etiquetado como sedicioso. En la década de los sesenta Israel todavía temía más a los poetas que a los *shaheeds* (mártires). Sufrió repetidas detenciones, fue sentenciado a arresto domiciliario y durante bastantes periodos se le prohibió abandonar Haifa sin permiso de la policía. Sufrió la persecución y las restricciones con una sangre fría estoica más que poética, y se consoló con los amigos que peregrinaban a su piso en el barrio de Wadi Nisnas de Haifa.

Entre sus alejados colegas se encontraba un joven comunista de Jaffa. Este camarada no sabía hablar árabe, pero las traducciones al hebreo de los poemas de Mahmoud encendieron su imaginación y lo encaminaron hacia la literatura. Una vez licenciado del ejército, viajaría a Haifa de vez en cuando para visitar al poeta. Sus

conversaciones no solamente fortalecían su fe en la lucha sino que también eran una útil disuasión contra escribir versos pueriles.

A finales de 1967 el joven visitó de nuevo Haifa. Cuando participó en la conquista de Jerusalén Este, tuvo que disparar sobre el enemigo e intimidar a sus aterrorizados habitantes. Los israelíes estaban intoxicados por la victoria; los árabes estaban ahogados en la humillación. El joven amigo de Mahmoud se sentía mal y olía mal con el hedor de la guerra. Deseaba abandonar todo y dejar el país. Pero también quería un último encuentro con el poeta al que admiraba.

Durante los combates en la Ciudad Santa, Mahmoud fue esposado y conducido a la cárcel por las calles de Haifa. El soldado lo vio después de su liberación. Pasaron una noche de borrachera, sin acostarse, inmersos en los vapores del alcohol detrás de ventanas empañadas por el humo del tabaco. El poeta trató de persuadir a su joven admirador para que se quedara y resistiera, en vez de huir a ciudades extrañas y abandonar su común tierra natal. El soldado dejó que saliera toda su desesperación, su repugnancia por la atmósfera de triunfalismo, su distanciamiento del suelo sobre el que había derramado sangre inocente. Al final de la noche acabó vomitando. A mediodía el poeta lo despertó con una traducción de un poema que había escrito al amanecer, «Un soldado soñando con lirios blancos»:

> Lo comprendía cuando señalaba
> que el hogar
> es beber el café que prepara su madre
> y volver a casa a salvo por la noche.
> Le pregunté: ¿y la tierra?
> No la conozco, me dijo.

En 1968 un poema palestino sobre un soldado israelí capaz de sentir remordimientos por su propia violencia y por haber perdido la cabeza durante la batalla, un soldado capaz de sentirse culpable por tomar parte en la conquista de la tierra de otros, se percibía en el mundo árabe como una traición; semejante soldado israelí no existía. El poeta de Haifa fue rotundamente reprobado, incluso acusado de colaboración cultural con el enemigo sionista. Pero no por mucho tiempo; su prestigio continuó creciendo y pronto se convirtió en un símbolo de la orgullosa resistencia de los palestinos en Israel.

Finalmente el soldado abandonó el país, pero el poeta lo había hecho antes que él. Ya no podía seguir asfixiado por la policía, sometido a una continua persecución y acoso. Las autoridades israelíes rápidamente derogaron su cuestionable ciudadanía. Nunca olvidaron que el atrevido poeta fue el primer árabe en Israel en hacer pública su propia tarjeta de identidad, cuando se suponía que no tenía ninguna identidad en absoluto.

El poeta viajó de una capital a otra mientras crecía su fama. Por último, durante la efímera Iniciativa de Oslo, se le permitió regresar y establecerse en Ramallah, en la Ribera occidental. Pero se le prohibió la entrada en Israel. Solamente cuando falleció un compañero poeta, las autoridades transigieron y permitieron a Mahmoud pasear unas horas su mirada por los escenarios de su infancia. Ya que no llevaba explosivos, posteriormente se le permitió volver a entrar unas cuantas veces más.

Mientras tanto el soldado pasó muchos años en París, estudiando y paseando por sus bellas calles, pero finalmente fue flaqueando. A pesar de su distanciamiento lo invadía la añoranza por la ciudad en la que había crecido y por ello acabó regresando al doloroso lugar donde se había forjado su identidad. Su tierra natal, que afirmaba ser el «Estado del pueblo judío», lo recibió de buen grado.

En cuanto al poeta rebelde que había nacido en aquel suelo, y al viejo amigo que había soñado con llamarse Moshe, el Estado era demasiado cerrado como para incluirlos a ellos.

Tercer relato: dos estudiantes (no) judías

La primera nació y creció en París y recibió el nombre de Gisèle en recuerdo de su abuela. Era una chica animada e impetuosa cuya primera reacción siempre era decir que no. Sin embargo a pesar del obstinado no, o quizá debido a él, era una excelente estudiante aunque a duras penas tolerada por sus profesores. Sus padres la disculpaban en todo, incluso cuando de repente decidió estudiar la Lengua Sagrada. Ellos esperaban que hubiera sido una científica, pero a ella se le metió en la cabeza vivir en Israel. Estudió Filosofía en la Sorbona y aprendió *yiddish* y hebreo al mismo tiempo. Eligió el *yiddish* porque era la lengua que hablaba su abuela, a la que nunca conoció, y el hebreo porque quería que fuera la lengua de sus futuros hijos.

Su padre había sido recluido en los campos de internamiento. Se salvó gracias sobre todo a la ayuda de prisioneros alemanes, y así tuvo la fortuna de poder regresar a París después de la guerra. Su madre, Gisela, que había sido detenida con él en el verano de 1942, fue enviada directamente de Drancy a Auschwitz. No sobrevivió. Él se unió al Partido Socialista francés donde conoció a su futura mujer. Tuvieron dos niñas y a una de ellas se la llamó Gisèle.

Ya en el liceo, Gisèle era una salvaje anarquista asociada con los remanentes de los legendarios grupos de Mayo del 68. Cuando cumplió los diecisiete, repentinamente anunció que era sionista. En aquel momento no había demasiados libros en francés sobre la suerte de los judíos franceses durante la ocupación nazi, y Gisèle se tenía que contentar con obras generales sobre el periodo que leía con avidez. Sabía que muchos de los que habían sobrevivido a los campos de exterminio se habían ido

a Israel pero que su abuela había perecido. Gisèle buscaba mujeres judías que la recordaran a ella y se preparó para realizar la *aliyah.*

En el invierno de 1976 realizó un curso intensivo de hebreo organizado en el corazón de París por la Agencia Judía. Su profesor era un israelí irritable y susceptible. Ella lo sacaba de quicio con sus preguntas y no dudaba en corregirlo en engañosas declinaciones de verbos. Aunque sus comentarios críticos lo desagradaban, ella lo intrigaba y no la devolvía sus golpes: era la mejor estudiante de la clase y no podía evitar respetarla.

Sin embargo antes de fin de año, Gisèle de repente dejó de asistir a las clases. El profesor de Hebreo se preguntaba si inconscientemente la habría ofendido durante alguna de sus discusiones. Unas cuantas semanas después, cuando el curso estaba finalizando, apareció de repente, más altiva que nunca pero con un toque de melancolía en los ojos. Le dijo que había decidido dejar de estudiar Hebreo.

Gisèle había estado en la Agencia Judía para organizar su viaje a Israel. Allí le dijeron que podía estudiar en la Universidad Hebrea de Jerusalén y podía acogerse a los habituales beneficios a la emigración pero que no sería considerada judía a menos que se convirtiera al judaísmo. Gisèle, que siempre había insistido en que ella era judía y que estaba orgullosa de su típico apellido judío, sabía que su madre, a pesar de su total identificación con su marido, era una gentil. También sabía que para la religión judía la identidad religiosa de una criatura procede de la madre, pero había considerado que se trataba solamente de un pequeño detalle burocrático. Siendo joven e impaciente, y estando convencida de que la historia de la familia de su padre proporcionaba suficiente base para su autoidentificación, había esperado que esas cuestiones se resolvieran con facilidad.

Con impertinencia, en francés, había preguntado al funcionario de la Agencia Judía si él era un creyente. Le contestó que no. Entonces le preguntó cómo una persona no religiosa, que se consideraba a sí misma como judía, podía aconsejar a otra persona no religiosa, que también se consideraba a sí misma judía, que se convirtiera al judaísmo para poder unirse al pueblo judío y a su país. El representante del pueblo judío replicó secamente que así era la ley, añadiendo que en Israel a su padre no se le habría permitido casarse con su madre ya que sólo se permitía el matrimonio religioso. De repente Gisèle comprendió que, por así decirlo, ella era una bastarda nacional. Aunque pensaba en sí misma como una judía y aunque al volverse sionista estaba considerada por otros como judía, no era lo suficientemente judía como para satisfacer al Estado de Israel.

Gisèle no quiso considerar la conversión. No soportaba a los clérigos de ninguna creencia y, habiendo oído hablar sobre la vergüenza y la hipocresía que existía en torno a la conversión al judaísmo ortodoxo, retrocedió con repugnancia. Todavía quedaban huellas del anarquismo radical en su personalidad y sin demora tachó a Israel de la lista de destinos deseables. Decidió no emigrar al Estado del pueblo judío y renunció a aprender hebreo.

Después de haber realizado en francés la conversación final con su profesor israelí, acabó diciendo, con un marcado acento hebreo: «Gracias por todo, hasta la vista o tal vez adiós».

El profesor pensó que podía discernir una entonación yiddishta en su voz. Después de todo, ella había aprendido *yiddish*. No volvió a saber de ella. Años más tarde, se encontró su nombre en un respetable periódico de París. Había escrito un artículo sobre el comportamiento de Israel en los territorios ocupados; bajo su nombre se la presentaba como psicoanalista. Sin duda muchos judíos franceses la clasificaron inmediatamente como una judía que se aborrecía a sí misma, mientras que los antisemitas probablemente pensaron que la suya era una profesión típicamente judía.

La otra estudiante, de nombre Larissa, nació en 1984 en una pequeña ciudad en Siberia. A principios de la década de los noventa, poco después del colapso de la Unión Soviética, sus padres emigraron a Israel donde fueron enviados a una de las así llamadas ciudades en desarrollo de la Alta Galilea. Allí Larissa creció en medio de un equilibrado grupo de niños emigrantes e israelíes y pareció que se integraba bien. Empezó a hablar hebreo como cualquier sabra, y estaba contenta consigo misma y con su vida diaria en Israel. Algunas veces se disgustaba cuando la llamaban rusa y la hacían rabiar por el color rubio de su pelo, pero así era como los jóvenes locales trataban a los niños recién llegados.

En el año 2000, a la edad de dieciséis años, fue al Ministerio del Interior para obtener su primera tarjeta de identidad. Fue recibida cordialmente por una funcionaria que le entregó un impreso para rellenarlo. Cuando llegó a la pregunta sobre la nacionalidad, ingenuamente preguntó si podía escribir «judía». La funcionaria leyó su solicitud y, disculpándose, contestó que no. Ella estaba en la misma categoría que su madre y por ello debía cargar con el insultante tratamiento de «rusa». Más tarde diría que en aquel momento sintió el mismo dolor que tuvo cuando le llegó la menstruación, algo que se produce por naturaleza y de lo que no te puedes librar.

Larissa no era la única chica en la ciudad que llevaba esta marca de Caín. En el colegio incluso formaron una hermandad de chicas no judías. Se apoyaban las unas a las otras e intentaban emborronar la información sobre la nacionalidad de sus tarjetas de identidad para hacerla ilegible, pero aquello no funcionaba y tenían que seguir llevando el documento incriminatorio. A los diecisiete todas se apresuraron en sacar el permiso de conducir, ya que allí no se detallaba la nacionalidad y podía sustituir a la tarjeta de identidad.

Entonces llegó el «Viaje a las Raíces» que organizaba la escuela a los campos de exterminio en Polonia. Surgió un problema. Para obtener el pasaporte, Larissa tenía que presentar su tarjeta de identidad en el colegio. El miedo a que toda la clase descubriera su secreto, así como los limitados medios económicos de sus padres, la llevaron

a renunciar al viaje. No llegó a ver Auschwitz, que gradualmente ha ido reemplazando a Masada como el lugar de formación de la memoria en la moderna identidad judía. Sin embargo, fue reclutada para el servicio militar y, aunque trató de utilizar su estatus nacional ruso para evitar su incorporación a filas –incluso escribiendo a la oficina de reclutamiento una larga carta sobre ello–, su solicitud fue denegada.

En realidad el servicio militar le vino bien a Larissa. Desenvolviéndose con torpeza con la Biblia durante la ceremonia de jura de bandera, estuvo temblando e incluso llegó a derramar unas lágrimas. Por un momento se olvidó de la pequeña cruz que había recibido de su abuela materna cuando abandonó Rusia de pequeña. Una vez que se puso el uniforme, sintió que pertenecía a Israel y se convenció de que a partir de entonces se la tomaría por una israelí en todos los aspectos. Dio la espalda a la detestada y tambaleante cultura rusa de sus padres, eligiendo relacionarse solamente con sabras y evitando a los rusos. No había nada que la agradara más que se le dijera que no parecía rusa, a pesar del sospechoso color de su pelo. Incluso llegó a considerar la posibilidad de convertirse al judaísmo y de hecho llegó a buscar al rabino militar, pero desistió en el último momento. Aunque su madre no era religiosa, Larissa no quería abandonarla en una identidad aislada.

Después de su servicio militar, Larissa se trasladó a Tel Aviv y encajar en la animada y despreocupada ciudad fue fácil. Tenía una nueva sensación: la nacionalidad que se detallaba en su tarjeta de identidad no tenía importancia y su continuo sentimiento de inferioridad era simplemente una invención subjetiva. Sin embargo algunas noches, cuando estaba enamorada de alguien, la acosaba una preocupación: ¿qué madre judía iba a querer tener nietos no judíos de una nuera gentil, de una *shickse*?

Empezó a estudiar Historia en la universidad. Allí se sentía bien y le gustaba pasar el tiempo en la cafetería de estudiantes. En su tercer año se matriculó en un curso titulado Naciones y nacionalismo en la Edad Moderna, después de oír que el profesor no era demasiado estricto y que el trabajo no era difícil. Más tarde se dio cuenta de que había habido algo más que la llamó la atención.

Durante la primera clase el profesor preguntó si alguno de los estudiantes presentes estaba registrado por el Ministerio del Interior como otra cosa que judío. No se levantó ninguna mano. Ella temió que el profesor se la quedara mirando, pero él solamente pareció ligeramente decepcionado y no hizo ningún comentario más. El curso le resultó atractivo aunque algunas veces las lecciones eran aburridas y el profesor tendía a repetirse. Empezó a entender la naturaleza excepcional de la política de identidad israelí. Rememorando situaciones que había vivido en su crecimiento, las vio bajo una nueva perspectiva; tomó conciencia de que por su forma de pensar, si no por su ascendencia, ella era una de las últimas judías en el Estado de Israel.

Avanzado el semestre, cuando tuvo que elegir un tema para un ensayo, se acercó discretamente al profesor.

—¿Te acuerdas de la pregunta que hiciste el primer día de clase?

—¿A qué te refieres?

—Preguntaste si alguno de los estudiantes presentes no estaba clasificado como judío. Yo tenía que haber levantado la mano, pero no fui capaz de hacerlo.

Después añadió, con una sonrisa:

—Se puede decir que una vez más fracasé en salir del armario.

—Bueno, entonces escribe un ensayo sobre lo que te llevó a «aparentar». Puede que me estimule para empezar a escribir un libro sobre una confusa nación que aparenta ser un errante pueblo-raza.

Su ensayo recibió una calificación alta. Fue el empujón final que rompió la barrera de la ansiedad y del conflicto mental.

A estas alturas el lector puede haberse imaginado que el profesor de Historia de Larissa en Tel Aviv también era el profesor de Hebreo de Gisèle en el lluvioso París. En su juventud fue amigo de Mahmoud, el técnico de ascensores y del otro Mahmoud, que se convirtió en el poeta nacional palestino. Este profesor era el yerno de Bernardo, el anarquista de Barcelona y el hijo de Shulek, el comunista de Lodz.

También es el autor de este conflictivo libro, escrito entre otras razones para poder intentar comprender la lógica histórica general que pueda subyacer en estos relatos sobre la identidad personal.

Memorias construidas

Sin duda la experiencia personal puede influir más sobre un historiador que sobre un matemático o un físico a la hora de elegir los temas de sus investigaciones. Pero sería una equivocación asumir que la experiencia personal domina el proceso y el método del trabajo del historiador. Algunas veces una beca generosa es la que dirige al historiador hacia un campo en concreto. Otras veces, aunque menos, surgen hallazgos que hacen tomar una nueva dirección. Entre tanto, todo lo que originalmente llevó al investigador a los temas centrales por los que él o ella está preocupado continúa ocupando la mente. Desde luego también hay otros factores que contribuyen a dar forma a cualquier esfuerzo intelectual.

Más allá y por encima de todos estos componentes personales está el hecho de que el historiador, como otros miembros de la sociedad, acumula capas de memoria colectiva mucho antes de convertirse en un investigador. Cada uno de nosotros ha asimilado múltiples narrativas modeladas por pasadas luchas ideológicas: lecciones de historia, clases cívicas, sistemas educativos, fiestas nacionales, días de los caídos y aniversarios, ceremonias del Estado. Diversas esferas de la memoria se funden en un universo imaginado que representa el pasado, y lo hacen mucho antes de que una

persona haya adquirido las herramientas para reflexionar críticamente sobre él. Cuando un historiador empieza a dar los primeros pasos de su carrera y empieza a comprender el desarrollo del tiempo, este enorme universo de «verdad» culturalmente construido ya se ha establecido en la mente del investigador, y los pensamientos no pueden hacer otra cosa que pasar a través de él. Así, el historiador es el producto psicológico y cultural no sólo de experiencias personales sino también de memorias inculcadas.

Cuando siendo un niño pequeño en la guardería el autor daba patadas en el suelo durante las fiestas del Hanukkah y cantaba con entusiasmo, «¡Aquí venimos con fuego y luz / para expulsar a la oscuridad!», ya empezaron a tomar forma en su mente las imágenes básicas de «nosotros» y «ellos». Nosotros, los judíos macabeos, fuimos asociados con la luz; ellos, los griegos y sus seguidores, con la oscuridad. Más tarde en la escuela primaria, las lecciones de la Biblia le informaron de que los héroes bíblicos habían conquistado la tierra que les había sido prometida. Como procedía de un entorno ateo, aunque dudaba de esa promesa, de manera natural justificaba a los guerreros de Josué, a quienes consideraba sus antepasados. (Pertenecía a una generación para la que la historia seguía un camino directamente desde la Biblia al renacimiento nacional, a diferencia de la elisión que haría años después del exilio al Holocausto.) El resto es conocido; el sentimiento de ser un descendiente del antiguo pueblo judío se convirtió no ya en una certeza sino en un componente central de su propia identidad. Ni el estudio de la historia en la universidad ni el hecho de convertirse en un historiador profesional podían disolver estas cristalizadas «memorias» históricas. Aunque históricamente el Estado-nación nació antes de que se estableciera la educación obligatoria, solamente mediante esa educación pudo consolidar su posición. Las memorias culturalmente construidas fueron sólidamente afianzadas en los niveles superiores de la educación del Estado y en su centro estaba la historiografía nacional.

Para promover un colectivo homogéneo en los tiempos modernos, era necesario proporcionar, entre otras cosas, una larga narrativa que propusiera una conexión en el tiempo y el espacio entre los padres y los «antepasados» de todos los miembros de esa comunidad. Ya que una conexión tan estrecha, latiendo supuestamente dentro del cuerpo de la nación, realmente no ha existido nunca en ninguna sociedad, los agentes de la memoria trabajaron denodadamente para inventarla. Con la ayuda de arqueólogos, historiadores y antropólogos se reunieron una diversidad de hallazgos a los que ensayistas, periodistas y autores de novelas históricas sometieron a un gran arreglo cosmético. De este pasado quirúrgicamente mejorado surgió el orgulloso y apuesto retrato de la nación[1].

---

[1] Sobre la invención de un pasado ficticio véase E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Todos los discursos históricos contienen mitos, pero los que merodean dentro de la historiografía nacional son especialmente descarados. Las historias de pueblos y naciones han sido diseñadas como las estatuas de las plazas de las ciudades: deben ser grandilocuentes, imponentes, heroicas. Hasta el último cuarto del siglo XX, leer la historia de una nación era como leer la página de deportes de un periódico local: «nosotros» y «todos los otros» era la división habitual, la división casi natural. Durante más de un siglo, la producción del «nosotros» fue la obra a la que dedicaron su vida los historiadores y arqueólogos nacionales que forman el autorizado sacerdocio de la memoria.

Antes de la diversificación nacional en Europa muchas gentes pensaban que eran descendientes de los antiguos troyanos. A finales del siglo XVIII esta mitología sufrió un reajuste científico. Influidos por el imaginativo trabajo de estudiosos profesionales del pasado –tanto griegos como de otros países europeos–, los habitantes de la Grecia moderna se vieron a sí mismos como los descendientes biológicos de Sócrates y Alejandro el Magno o, alternativamente, como los herederos directos del Imperio bizantino. Desde finales del siglo XIX, influyentes libros de texto han transformado a los antiguos romanos en típicos italianos. En las escuelas de la Tercera República francesa, las tribus galas que se rebelaron contra Roma en tiempos de Julio César eran descritas como los auténticos franceses (aunque no tuvieran un temperamento totalmente latino). Otros historiadores eligieron la conversión al cristianismo del rey Clodoveo en el siglo V como el verdadero nacimiento de la casi eterna nación francesa.

Los pioneros del nacionalismo rumano sacaron su identidad moderna de la antigua colonia romana de Dacia; dado este elevado origen, llamaron a su nuevo lenguaje el rumano. Durante el siglo XIX, muchos britanos empezaron a ver a la reina Boudica, la jefa de la tribu celta de los icenos que fieramente resistió a los conquistadores romanos, como la primera mujer inglesa y en Londres se levanta una glorificada estatua suya. Los autores alemanes se apoderaron con entusiasmo del relato de Tácito sobre Arminio conduciendo a la antigua tribu de los queruscos y lo presentaron como el padre de su nación. Incluso Thomas Jefferson, tercer presidente de Estados Unidos y propietario de muchos esclavos negros, insistió en que el sello del Estado llevara las imágenes de Hengist y Horsa, quienes condujeron a los primeros invasores sajones de Gran Bretaña durante el siglo en que Clodoveo fue bautizado. La razón que daba era que eran ellos «de quienes podemos reclamar el honor de ser descendientes y cuyos principios políticos y formas de gobierno hemos asumido»[2].

Lo mismo sucedió en el siglo XX. Después del colapso del Imperio otomano, los habitantes de la nueva Turquía descubrieron que ellos eran arios blancos, los des-

---

[2] Citado en Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 7. Este brillante trabajo expone la falacia del etiquetado «étnico» como se ha aplicado en la mayoría de las historias nacionales modernas en relación con la Edad Media.

cendientes de los sumerios y de los hititas. Trazando arbitrariamente las fronteras de Iraq, un perezoso funcionario británico dibujó una línea completamente recta, y aquellos que de la noche a la mañana se habían convertido en iraquíes pronto aprendieron de sus autorizados historiadores que ellos eran los descendientes de los antiguos babilonios, así como de los descendientes árabes de los heroicos guerreros de Saladino. En Egipto muchos ciudadanos no dudaban de que su primer Estado nacional había sido el antiguo reino pagano de los faraones, algo que no les impedía ser devotos musulmanes. Indios, argelinos, indonesios, vietnamitas e iraníes todavía creen que sus naciones siempre han existido y desde pequeños sus escolares memorizan largas narrativas históricas.

Para los israelíes, en concreto para los de origen judío, semejantes mitologías son inverosímiles, en tanto que su propia historia descansa sobre verdades firmes y precisas. Saben con certeza que, desde que Moisés recibió las tablas de la ley en el monte Sinaí, ha existido una nación judía, y que ellos son sus descendientes directos y exclusivos (exceptuando a las 10 tribus que todavía quedan por localizar). Están convencidos de que esta nación «salió» de Egipto, conquistó la «Tierra de Israel» que les había sido notoriamente prometida por la divinidad y se estableció en ella; allí creó el espléndido reino de David y Salomón que después se dividió en los reinos de Judea e Israel. También están convencidos de que esta nación marchó al exilio, no una sino dos veces después de sus periodos de gloria: después de la caída del Primer Templo en el siglo VI a.C., y de nuevo después de la caída del Segundo Templo en el año 70 d.C. Sin embargo, incluso antes de ese segundo exilio esta nación excepcional había creado el reino hebreo asmoneo que se rebeló contra la maligna influencia de la helenización.

Estos israelíes creen que este pueblo –su «nación», la más antigua de las naciones– vagó en el exilio durante casi dos mil años y sin embargo, a pesar de la prolongada estancia entre los gentiles, pudo evitar verse integrada o asimilada por ellos. La nación se dispersó por todas partes; su amargos viajes la llevaron a Yemen, Marruecos, España, Alemania, Polonia y a la lejana Rusia, pero siempre pudo mantener estrechas relaciones de sangre entre las remotas comunidades y conservar su peculiaridad.

Entonces, a finales del siglo XIX, se produjo una combinación de circunstancias excepcionales que despertaron al antiguo pueblo de su largo sueño y lo prepararon para el rejuvenecimiento y el regreso a su antigua tierra natal. Y, así, la nación empezó su regreso, con regocijo, en grandes oleadas. Muchos israelíes piensan todavía que, si no hubiera sido por la horrible masacre de Hitler, «Eretz Israel» pronto se hubiera llenado con los millones de judíos que hubieran realizado la *aliyah* por su propia voluntad, después de llevar miles de años soñando con ella.

Y por otra parte, mientras el pueblo errante necesitaba un territorio propio, la tierra vacía y virgen añoraba una nación que viniera y la hiciera florecer. Es cierto que algunos huéspedes no invitados se habían establecido en esa tierra, pero, ya que

durante dos milenios «el pueblo conservó su fe en medio de su Dispersión», la tierra pertenecía únicamente a ese pueblo y no a ese puñado de gente sin historia que simplemente había tropezado con ella. Por ello, las guerras libradas por la errante nación en su conquista del país estaban justificadas, la violenta resistencia de la población local era criminal y solamente la caridad de los judíos (por otra parte sin antecedentes bíblicos) permitía a estos extraños permanecer y habitar entre y al lado de esa nación, una nación que había recuperado su lenguaje bíblico y había regresado a su maravillosa tierra.

Incluso en Israel, estas memorias y las cargas que la acompañan no aparecieron espontáneamente, sino que fueron depositadas capa sobre capa por talentosos reconstructores del pasado que empezaron su trabajo en la segunda mitad del siglo XIX. Básicamente lo que hicieron fue reunir fragmentos de las memorias religiosas judía y cristiana, y a partir de ellos construyeron con imaginación una larga e ininterrumpida genealogía para «el pueblo judío». Hasta entonces no había habido un «recuerdo» público organizado y significativamente ese recuerdo no ha cambiado demasiado desde entonces. A pesar de la entrada de los estudios de Historia Judía en el mundo académico –con la creación de universidades primero en Jerusalén bajo el Mandato británico, después en Israel y con la apertura de cursos de estudios judíos por todo Occidente–, la idea del pasado judío ha permanecido en general sin cambios y ha conservado su carácter unificado y etnonacional hasta el día de hoy.

En la amplia historiografía del judaísmo y de los judíos se han utilizado diferentes enfoques y no han faltado polémicas y desacuerdos en un campo tan productivo como el del «pasado nacional». Pero, hasta ahora, apenas nadie ha desafiado los conceptos fundamentales que se formaron y adoptaron a finales del siglo XIX y principios del XX. Tampoco los importantes procesos que a finales del siglo XX cambiaron profundamente el estudio de la historia en el mundo occidental, ni los significativos cambios de paradigma en el estudio de las naciones y del nacionalismo, han afectado a los departamentos de Historia del Pueblo de Israel (también conocidos como de Historia Judía) de las universidades israelíes. Sorprendentemente, tampoco han dejado huella sobre la abundante producción de los departamentos de Estudios Judíos de las universidades de América o Europa.

Cuando se producían hallazgos ocasionales que amenazaban el retrato de una historia judía ininterrumpida y lineal, raramente eran mencionados; cuando salían a la superficie, desaparecían rápidamente enterrados en el olvido. Las exigencias nacionales crearon una mordaza de hierro que impedía cualquier desviación de las narrativas dominantes. Los particulares marcos dentro de los que se elaboran las informaciones sobre el pasado judío, sionista e israelí –en concreto los exclusivos departamentos de Historia Judía, completamente separados de los departamentos de Historia General y de Oriente Medio– también han contribuido en gran medida a esta asombro-

sa parálisis y a la tenaz negativa a abrirse a una nueva historiografía que hubiera investigado con seriedad el origen y la identidad de los judíos. De cuando en cuando la pregunta «¿quién es judío?» ha agitado al público israelí, principalmente por los aspectos legales que conlleva. Pero no ha perturbado a sus historiadores. Ellos siempre han sabido la respuesta: un judío es un descendiente de la nación que fue enviada al exilio hace dos mil años.

La controversia de los «nuevos historiadores», que empezó en la década de los ochenta y que por un momento pareció que iba a sacudir la estructura de la memoria israelí, no implicó a prácticamente ninguno de los historiadores «autorizados». Del pequeño número de individuos que tomaron parte en el debate público, la mayor parte procedían de otras disciplinas o de fuera del mundo académico. Sociólogos, politólogos, orientalistas, filólogos, geógrafos, especialistas en literatura, arqueólogos, incluso unos cuantos ensayistas independientes, expresaron nuevas dudas sobre la historia judía, sionista e israelí. Algunos tenían doctorados en Historia obtenidos fuera de Israel, pero todavía no habían encontrado plaza en el país. Sin embargo, los departamentos de Historia Judía, que deberían haber sido la principal fuente de innovación investigadora, aportaron solamente respuestas inquietas y conservadoras enmarcadas en la apologética retórica convencional[3].

En la década de los noventa, la contrahistoria se ocupó principalmente de las etapas y resultados de la guerra de 1948, centrándose especialmente en sus implicaciones morales. Este debate tuvo ciertamente un gran significado para la morfología de la memoria en la sociedad israelí. Lo que se podría llamar el síndrome de 1948 que inquieta a la conciencia israelí es importante para las futuras políticas del Estado de Israel, pero quizá también sea esencial para su existencia futura. Cualquier compromiso significativo con los palestinos, si es que llega a materializarse, tendría que tener en cuenta no sólo la historia de los judíos sino también la historia reciente de los «otros».

Sin embargo, este importante debate sólo ha producido éxitos limitados en el campo de la investigación y su presencia entre la opinión pública ha sido marginal. La establecida generación de los mayores ha rechazado por completo todos los nuevos descubrimientos y valoraciones, incapaz de reconciliarlos con la estricta moralidad que considera que guió su camino histórico. Una generación más joven de intelectuales ha podido estar dispuesta a admitir que se cometieron pecados en el camino a la categoría de Estado, pero entre ese grupo muchos poseían una moral relativa, flexible que estaba deseando admitir excepciones: ¿qué era la Nakba en

---

[3] Para entender esta controversia, véase Laurence J. Silberstein, *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture,* Nueva York, Routledge, 1999, y también mi libro *Les Mots et la terre: Les intellectuels en Israël,* París, Fayard, 2006, pp. 247-287.

comparación con el Holocausto?, ¿cómo podía comparar alguien la corta y limitada situación de los refugiados palestinos con las agonías un exilio de dos mil años?

Los estudios sociohistóricos que se concentraban menos en los «pecados políticos» de la empresa sionista y más en sus procesos a largo plazo recibieron menos atención y, aunque sus autores eran israelíes, nunca llegaron a publicarse en hebreo[4]. Los pocas obras en hebreo que trataron de cuestionar los paradigmas que apuntalaban la historia nacional se recibieron con una generalizada indiferencia. Entre ellas estaban la atrevida obra de Boas Evron *Jewish State or Israeli Nation* y el interesante ensayo de Uri Ram «Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood». Ambas planteaban un desafío radical a la historiografía profesional del pasado judío; sin embargo estos desafíos apenas perturbaron a los autorizados productores de ese pasado.

El presente trabajo fue escrito después de los grandes avances de las décadas de los ochenta y principios de la siguiente. Resulta dudoso el que se le hubiera ocurrido a su autor cuestionar de nuevo las raíces de su identidad, y despojarse de las muchas capas de memoria que desde la infancia se habían amontonado sobre su propio sentido del pasado, de no haber sido por los desafiantes escritos de Evron, Ram y de otros israelíes[5] y, por encima de todo, de no haber sido por las contribuciones de estudiosos no israelíes del nacionalismo como Ernest Gellner y Benedict Anderson[6].

Por lo que se refiere a la historia de la nación, la dificultad no está solamente en que los árboles te dejen ver el bosque, también la momentánea visión del bosque circundante revela una bóveda forestal de impresionante tamaño. La especialización profesional secuestra a los investigadores dentro de porciones específicas del pasado. Las narrativas crecen orientadas hacia la inclusión, pero, para que tome forma una metanarrativa herética, es necesario que la investigación histórica se realice en una cultura pluralista, libre tanto de la tensión del conflicto nacional armado como de la ansiedad crónica sobre su identidad y sus orígenes.

---

[4] Dos trabajos principalmente: Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics,* Berkeley, University of California Press, 1983, y Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1914,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[5] Boaz Evron, *Jewish State or Israeli Nation?,* Bloomington, Indiana University Press, 1995; Uri Ram, «Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur», *History and Memory* 7:1 (1995), pp. 91-124. Los intelectuales del movimiento «cananita» fueron los primeros israelíes en desafiar los paradigmas clásicos de la historiografía moderna, pero lo hicieron con la ayuda de mitologías muy endebles.

[6] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres, Verso, 1991 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993]; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism,* Oxford, Blackwell, 1983 [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo,* Madrid, Alianza, ^{2}2008].

A la luz de la realidad israelí de 2008, semejante afirmación puede justificadamente considerarse pesimista. En los sesenta años de existencia de Israel su historia nacional apenas se ha desarrollado, y no hay ninguna razón para esperar que alcance la madurez en algún momento próximo. El autor tiene pocas ilusiones sobre la acogida de este libro, pero a pesar de ello espera que un pequeño número de lectores esté dispuesto a arriesgarse a una reevaluación más radical del pasado, y contribuir así a erosionar la identidad esencialista que impregna los pensamientos y las acciones de prácticamente todos los judíos israelíes.

Aunque el presente trabajo ha sido elaborado por un historiador profesional, asume riesgos que normalmente no están permitidos o autorizados en este campo de trabajo. Las normas académicas aceptadas exigen que el investigador siga los senderos prescritos y se atenga al campo para el que supuestamente está cualificado. Sin embargo, una mirada a los títulos de los capítulos de este libro muestra que el abanico de temas que se discuten en él excede las fronteras de un único campo científico. Profesores de estudios bíblicos, historiadores del periodo antiguo, arqueólogos, medievalistas y, por encima de todo, los expertos en el pueblo judío protestarán de que el autor haya invadido campos de investigación que no son los suyos.

El autor es plenamente consciente de que hay algo de verdad en esos razonamientos. Hubiera sido mejor que el libro hubiera sido realizado por un equipo de investigadores en vez de por un solo historiador. Pero desafortunadamente eso no fue posible ya que el autor no pudo encontrar a cómplices. Por ello la obra puede que contenga algunas inexactitudes, por las que el autor se disculpa mientras invita a los críticos para que se esfuercen en señalarlas. Tampoco se ve a sí mismo como un Prometeo israelí, robando el fuego de la verdad histórica para entregárselo a los israelíes, y por ello tampoco teme a un omnipotente Zeus, en forma de la corporación profesional de la historiografía judía. Solamente busca llamar la atención sobre un fenómeno bien conocido: aventurarse fuera de un campo específico o caminar sobre los límites de varios de ellos puede ocasionalmente producir perspectivas inesperadas y descubrir sorprendentes conexiones. En ocasiones, la reflexión desde fuera en vez de la reflexión desde dentro puede fertilizar el pensamiento histórico, a pesar de las desventajas de no ser un especialista y de hacer uso de un elevado grado de especulación.

Ya que los expertos en historia judía reconocidos como tales no tienen por costumbre afrontar cuestiones simples, que a primera vista pueden parecer sorprendentes pero que son fundamentales, puede que merezca la pena hacerlo por ellos. Por ejemplo, ¿ha existido realmente una nación judía durante miles de años mientras que otros «pueblos» se tambalearon y desaparecieron? ¿Cómo y por qué la Biblia, una impresionante biblioteca teológica (aunque nadie sabe realmente cuándo se escribieron o se editaron los volúmenes que la forman), se convirtió en un fidedigno libro de historia

que registra el nacimiento de una nación? ¿Hasta qué punto el reino judeo asmoneo –cuyos variados súbditos no hablaban todos el mismo lenguaje y que en su mayor parte eran analfabetos– era un Estado-nación? La población de Judea ¿marchó al exilio después de la caída del Segundo Templo o eso es un mito cristiano que, no por casualidad, acabó formando parte de la tradición judía? Y, si no hubo exilio, ¿qué sucedió con la población local y quiénes son los millones de judíos que aparecieron en los escenarios de la historia en regiones tan remotas e inesperadas?

Si los judíos del mundo eran realmente una nación, ¿cuáles eran los elementos comunes en las culturas etnográficas de un judío de Kiev y un judío de Marrakech, al margen de la creencia religiosa y de ciertas prácticas de esa creencia? Quizá, a pesar de todo lo que se nos ha dicho, el judaísmo era simplemente una religión atractiva que se propagó ampliamente hasta el triunfal ascenso de sus rivales, el cristianismo y el islam, para después, a pesar de la humillación y persecución, conseguir sobrevivir hasta la Edad Moderna. Además, el razonamiento de que el judaísmo ha sido siempre una importante cultura-creencia, en vez de una cultura-nación uniforme, ¿supone despojarle de su dignidad, como han estado proclamando durante los últimos ciento treinta años los defensores del nacionalismo judío?

Si no había ningún denominador cultural común entre las comunidades de la religión judía, ¿cómo podían estar conectadas y diferenciarse por lazos de sangre? ¿Son los judíos una «raza-nación» foránea, como desde el siglo XIX han imaginado y tratado de convencernos los antisemitas? ¿Cuáles son las posibilidades de derrotar a esta doctrina, que asume y proclama que los judíos tienen características biológicas singulares (en el pasado era la sangre judía; actualmente el gen judío), cuando tantos ciudadanos israelíes están completamente convencidos de su homogeneidad racial?

Hubo tiempos en Europa en los que cualquiera que mantuviera que todos los judíos pertenecían a una nación de origen foráneo hubiera sido inmediatamente clasificado como antisemita. En los tiempos actuales, cualquiera que se atreva a sugerir que las gentes a las que en el mundo se conocen como judíos (no los actuales judíos israelíes) nunca han sido un pueblo o una nación y siguen sin serlo es denunciado inmediatamente como alguien que odia a los judíos. Otra ironía de la historia.

Sesenta años después de su establecimiento, el Estado de Israel, dominado por el particular concepto sionista de nacionalidad, todavía se niega a considerarse una república al servicio de sus ciudadanos. Una cuarta parte de esos ciudadanos no están clasificados como judíos y las leyes del Estado implican que Israel no es su Estado ni les pertenece. El Estado también ha evitado integrar a los habitantes locales en la supercultura que ha creado y, por el contrario, los ha excluido de manera deliberada. Israel también se ha negado a ser una democracia consociativa (como Suiza o Bélgica) o una democracia multicultural (como Gran Bretaña u Holanda),

es decir, un Estado que acepta su diversidad mientras sirve a sus habitantes. En vez de ello, Israel insiste en considerarse un Estado judío que pertenece a todos los judíos del mundo, incluso aunque ya no sean refugiados perseguidos sino plenos ciudadanos de los países en los que eligen residir. La excusa para esta grave violación de un principio básico de la democracia moderna, y para la conservación de una etnocracia sin freno que discrimina extremadamente a determinados ciudadanos, descansa en el mito en funcionamiento de una nación eterna que finalmente debe reunirse en su tierra ancestral.

Resulta difícil formular una nueva historia judía mientras se mira a través del denso prisma del sionismo; la luz que lo atraviesa se sigue rompiendo en colores nítidamente etnocéntricos. El lector debe tener en cuenta que este trabajo, que propone que los judíos siempre han estado formados por importantes comunidades religiosas que aparecieron y se establecieron en diversas partes del mundo, en vez de constituir un *ethnos* que compartía un origen único y que vagó en un exilio permanente, no se ocupa directamente de la historia. Su propósito principal es criticar un discurso historiográfico generalizado, y no puede evitar sugerir narrativas alternativas. Cuando el autor comenzó su trabajo, resonaba en su cabeza la pregunta planteada por el historiador francés Marcel Detienne: «¿Cómo podemos desnacionalizar las historias nacionales?»[7]. ¿Cómo podemos dejar de arrastrarnos por caminos pavimentados principalmente con materiales forjados en fantasías nacionales?

Imaginar la nación fue una etapa importante en el desarrollo de la historiografía, como lo fue en la evolución de la modernidad, y ocupó a muchos historiadores desde el siglo XIX en adelante. Pero hacia finales del siglo XX los sueños de la identidad nacional empezaron a desintegrarse. Cada vez más estudiosos empezaron a diseccionar y examinar las grandes historias nacionales, especialmente los mitos del origen común que hasta entonces habían nublado la narración de la historia. No hace falta decir que la secularización de la historia se produjo bajo los mazazos de la globalización cultural, que constantemente toma formas inesperadas por todo el mundo occidental.

Las pesadillas de identidad del ayer no son los sueños de identidad del mañana. Igual que cada personalidad se compone de identidades fluidas y diversas, lo mismo sucede con la historia que, entre otras cosas, es una identidad en movimiento. Este libro busca iluminar esta dimensión, tanto humana como social, que es inherente al paso del tiempo. Aunque esta extensa zambullida en la historia de los judíos difiere

[7] Marcel Detienne, *Comment être autochtone,* París, Seuil, 2003, p. 15. Hay que señalar que mis conversaciones con el historiador francés Marc Ferro me proporcionaron material e inspiración para este libro. Véase su artículo «Les Juifs: tous des sémites?», en *Les Tabous de l'Histoire,* París, Nil Éditions, 2002, pp. 115-135.

de las narrativas habituales, puede no estar libre de subjetividad ni el autor pretende estar libre de inclinaciones ideológicas. Intenta presentar algunas líneas para una futura contrahistoria que pueda promover una clase diferente de memoria culturalmente construida; una memoria que sea consciente de la verdad relativa que contiene, que aspire a ayudar a forjar identidades locales emergentes y una conciencia crítica y universal del pasado.

I Construyendo naciones
Soberanía e igualdad

> Ninguna nación posee una base étnica por naturaleza, sino que, a medida que se nacionalizan las formaciones sociales, las poblaciones incluidas en ellas, que están repartidas entre ellas o dominadas por ellas, son etnicizadas. Es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural.
>
> Étienne Balibar, «The Nation Form: History and Ideology»

> El nacionalismo fue la forma en la que la democracia apareció en el mundo, contenida en la idea de la nación como una mariposa en un capullo.
>
> Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*

Los pensadores y los estudiosos han luchado durante más de cien años con el tema del nacionalismo, pero no han llegado a elaborar una definición sin ambigüedades que sea universalmente aceptada. Esa definición probablemente sólo se alcance después de que la edad de la nación haya acabado, cuando la lechuza de Minerva levante el vuelo y veamos más allá de esta identidad colectiva general que tan poderosamente da forma a la cultura moderna[1].

Pero resulta adecuado que un trabajo de historia, especialmente uno que probablemente sea controvertido, empiece su análisis con una revisión, aunque sea breve, de los conceptos básicos que va a utilizar. De cualquier manera, éste será sin duda un viaje lleno de desafíos, incluso agotador, pero un vocabulario que explique los aparatos conceptuales utilizados en el libro puede evitar divagaciones inútiles y frecuentes tropezones.

---

[1] Hay que señalar que el término «nacionalismo», cuando se utiliza en este libro, no debe ser equiparado inmediatamente con una ideología extremista.

Las lenguas europeas utilizan el término «nación» que se deriva del latín tardío *natio*. Hasta el siglo XX, este término se refería principalmente a grupos humanos de diversos tamaños con conexiones internas. Por ejemplo, en la antigua Roma habitualmente se refería a foráneos (así como a especies de animales). En la Edad Media podía indicar a grupos de estudiantes que venían de lejos. En Inglaterra a comienzos de la era moderna, se refería al estrato aristocrático. Entonces y ahora se utilizaba en referencia a poblaciones con un origen común, algunas veces un grupo que hablaba una lengua determinada. El término fue utilizado de diversas maneras durante todo el siglo XIX, y su significado preciso sigue siendo un tema de controversia en la actualidad.

El gran historiador francés Marc Bloch dijo en una ocasión que «para gran desesperación de los historiadores, los hombres no logran cambiar su vocabulario cada vez que cambian de costumbres»[2]. Podríamos añadir que una fuente de anacronismo en la investigación historiográfica (aunque no la única) es la pereza humana que de manera natural afecta a la creación de terminología. Muchas palabras que nos han llegado del pasado, y que en un aspecto distinto continúan sirviéndonos en el presente, se envían de vuelta cargadas con una nueva connotación. De esa manera, la historia lejana se construye de forma que parece similar y más cercana a nuestro mundo actual.

Una lectura atenta de trabajos históricos y políticos, o incluso de un diccionario moderno europeo, revela una constante migración de significados dentro de las fronteras de términos y conceptos, especialmente de aquellos que están concebidos para interpretar la cambiante realidad social[3]. Podemos estar de acuerdo en que la palabra «piedra», por ejemplo, aunque dependa del contexto, se corresponde más o menos con un objeto concreto y acordado. Sin embargo, como muchos otros términos abstractos, conceptos como «pueblo», «raza», *ethnos,* «nación», «nacionalismo», «país» y «tierra natal» en el transcurso de la historia han recibido incontables significados; en algunos momentos contradictorios en otros complementarios pero siempre problemáticos. El término «nación» fue traducido al hebreo moderno como *le'om* o *umah,* ambas palabras derivadas como muchas otras del rico léxico

---

[2] Marc Bloch, *The Historian's Craft,* Manchester, Manchester University Press, 1954, p. 28 [ed. cast.: *Apología para la historia o el oficio de historiador,* México, Fondo de Cultura Económica, [2]2001]. Nietzsche ya había dicho: «Allí donde los hombres primitivos colocaban una palabra, pensaban que habían hecho un descubrimiento. ¡Cuán diferente era la realidad! [...] Ahora, con cada nuevo pedazo de conocimiento tropezamos con palabras petrificadas y concepciones momificadas y, al hacerlo, antes nos rompemos una pierna que una palabra», Friedrich Nietzsche, *The Dawn of Day,* Nueva York, Russell & Russell, 1964, p. 53 [ed. cast.: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales,* trad. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].

[3] Sobre las connotaciones y la evolución de este término, véanse los ensayos recogidos por S. Remi-Giraud y P. Retat (eds.), *Les Mots de la nation,* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996.

bíblico[4]. Pero, antes de llevar la discusión al decisivo tema de la «nación» y de tratar de definirla de manera que, aunque sea a disgusto, nos lleve a una definición inequívoca, debemos detenernos a considerar otros dos conceptos problemáticos que continúan trabando los torpes pies de los investigadores profesionales.

Léxico: «pueblo» y *ethnos*

Casi todos los libros de historia publicados en Israel utilizan la palabra *am* (pueblo) como sinónimo de *le'om* (nación). *Am* también es una palabra bíblica, el equivalente hebreo de la rusa *narod,* de la alemana *volk,* de la francesa *peuple* y de la inglesa *people.* Pero, en el hebreo israelí moderno, la palabra *am* no tiene una asociación directa con la palabra «pueblo» en un sentido pluralista tal como lo encontramos en diversas lenguas europeas; más bien implica una unidad indivisible. En cualquier caso, el término *am* en el hebreo antiguo, así como en otras lenguas, es un término muy fluido y su utilización ideológica, que desafortunadamente ha sido muy descuidada, hace difícil incluirlo en cualquier discurso coherente[5].

La mejor manera de definir un concepto es seguir su historia, pero, como no es posible extenderse sobre la evolución del término *am* en un capítulo tan breve, el presente análisis se limitará a unas cuantas observaciones sobre la historia de los significados que adquirió en el pasado.

En la Europa del siglo XVIII la mayor parte de las sociedades agrarias, que precedieron al nacimiento de la sociedad moderna, desarrollaron superculturas a nivel del Estado que influyeron sobre sus entornos y dieron origen a diversas identidades colectivas entre la elite. Sin embargo, en contraste con la imagen que una buena cantidad de libros de historia continúan vendiendo, estas monarquías, principados y grandes imperios nunca buscaron implicar a todo el «pueblo» en su supercultura administrativa. Tampoco necesitaban semejante participación ni poseían los necesa-

---

[4] Por ejemplo, «Dos naciones *[le'umim] están* en tu vientre, y dos formas de pueblo *[goyim]* serán separadas de tus entrañas», Gén. 25: 23, y «Acercaos, vosotras las naciones *[le'umim],* para oír, y escuchad vosotros los pueblos», Isa. 34: 1.

[5] La palabra *am,* que se traduce como «pueblo», aparece con frecuencia en el Antiguo Testamento con una variedad de significados. Puede significar un clan o una multitud reunida en el centro de la ciudad, o incluso una fuerza de combate. Por ejemplo: «Así que Josué se levantó, y todo el pueblo de la guerra *[am],* para marchar contra Ai», Jos. 8: 3; «Y el pueblo de la tierra *[am ha'aretz]* hizo a su hijo Josías rey en su lugar», 2 Cron. 33: 25. También puede indicar la «comunidad sagrada», concretamente el pueblo de Israel, elegido por Dios. Por ejemplo, «porque tú *eres* pueblo santo *[am]* junto al Señor tu Dios: el Señor tú Dios te ha elegido para ser un pueblo especial *[am]* a su lado, por encima de todo los pueblos que *están* sobre la faz de la tierra», Deut. 7: 6.

rios sistemas tecnológicos, institucionales o de comunicaciones con los que fomentarla. Los campesinos, la mayoría absoluta en el mundo premoderno, eran analfabetos y continuaron reproduciendo sin estorbos sus culturas locales e iletradas. Allí donde residían dentro o cerca de una ciudad dominante, sus dialectos se asemejaban más al lenguaje administrativo central. Estos súbditos representaron lo que entonces se llamaba «el pueblo», pero para los que trabajaban la tierra en regiones distantes, lejos del centro político, la conexión entre sus dialectos y el lenguaje de la administración central era bastante débil[6].

Mientras las sociedades humanas estuvieron dominadas por el principio de la monarquía divina, en vez de por la voluntad del pueblo, los soberanos no necesitaban del amor de sus súbditos. Su principal preocupación era asegurarse de tener el suficiente poder como para mantener al pueblo atemorizado. Para preservar la continuidad y estabilidad del gobierno, el soberano tenía que conseguir la lealtad de la administración del Estado, pero a los campesinos simplemente se les exigía que hicieran circular el excedente agrícola que producían, y algunas veces que proporcionaran soldados para la monarquía y la nobleza. Desde luego, los impuestos se recaudaban a la fuerza, o al menos por la constante amenaza implícita, más que por la persuasión o los esfuerzos por alcanzar un consenso. No obstante, no hay que olvidar que la existencia de este poder también daba a los valiosos productores de alimentos una seguridad física, un valor añadido que otorgaba la misma presencia de la autoridad.

Los aparatos del Estado, ocupados en recaudar impuestos y reclutar tropas, subsistían principalmente gracias a los intereses de conjunto del estrato superior, la nobleza y los políticamente poderosos. La continuidad y estabilidad relativa de estos aparatos –no sólo para la coronación de un soberano sino para la invención de dinastías monárquicas– ya se había conseguido por medio de ciertas medidas ideológicas. Los cultos religiosos que prosperaron alrededor de los centros de poder reforzaron la lealtad hacia los niveles superiores de la jerarquía a través de una legitimación sobrenatural. Esto no significa que las religiones politeístas, o más tarde las monoteístas, nacieran como funciones directas del gobierno porque de otra manera hubieran sido innecesarias (las circunstancias de su ascenso fueron más complejas), sino que casi siempre, aunque no invariablemente, sirvieron para reproducir el poder.

[6] Las excepciones a este modelo incluyen a ciertas ciudades-Estado griegas, así como a algunos aspectos del comienzo de la república romana. En ambas, la formación de pequeños grupos de ciudadanos guarda un ligero parecido con los «pueblos» y naciones modernas. Pero los conceptos griegos de *demos*, *ethnos* y *laos* y el concepto romano de *populus*, que surgieron en las primeras etapas de las sociedades esclavistas del Mediterráneo, no tenían la dimensión móvil e inclusiva de los tiempos modernos. No incluían a toda la población –por ejemplo, mujeres, esclavos y forasteros– y los derechos civiles se concedían solamente a hombres que poseían esclavos y que tenían un origen local, lo que significaba que eran grupos sociales estrictamente limitados.

La consolidación de la fe alrededor del poder dominante creó un estrato social reducido aunque importante que creció con el aparato administrativo, algunas veces fundiéndose con él y más tarde compitiendo con él. Este estrato, formado por sacerdotes, escribanos de la corte y profetas –y más tarde por clérigos, obispos y ulemas–, dependía de los centros políticos, pero adquirió su capital simbólico más importante gracias a sus privilegiadas conexiones y diálogos directos con la divinidad. En las primeras sociedades agrarias su poder y sus métodos para organizar la religión variaron con el tiempo y con los lugares, pero, ya que su principal fuerza surgía de la fe, constantemente buscó ampliar la base demográfica de sus seguidores. Igual que los aparatos administrativos del Estado, no tenía los medios para crear una cultura de masas amplia y homogénea, pero sí desarrolló una fuerte ambición por atraer a un número cada vez mayor de sujetos, y en este objetivo tuvo éxito.

Ni la estrategia de crear en las sociedades agrarias colectivos dominantes alrededor de los aparatos del Estado ni la sofisticada tecnología empleada por las instituciones religiosas guardaban semejanza con las políticas de identidad que empezaron a desarrollarse a finales del siglo XVIII con el ascenso del Estado-nación. Sin embargo, como se señalaba anteriormente, la pereza para acuñar nuevos términos, unido a los intereses políticos e ideológicos que acompañaban a esta dejadez terminológica, nublaron por completo las profundas diferencias entre el pasado y el presente, entre los antiguos universos agrarios y el nuevo mundo comercial e industrial en el que todavía vivimos.

En los escritos premodernos, históricos y de otra clase, el término «pueblo» se aplicaba a toda una variedad de grupos. Podía tratarse de tribus poderosas, poblaciones de minúsculos reinos o principados, comunidades religiosas de diversos tamaños o de estratos bajos que no pertenecían a las elites políticas y culturales (en hebreo se los llamaba, en la antigüedad, «el pueblo de la tierra»). Desde el «pueblo galo» en la antigüedad al «pueblo sajón» en el área germana a comienzos de la era moderna, desde «el pueblo de Israel» cuando fue escrita la Biblia al «pueblo de Dios» o el *peuple de Dieu* en la Europa medieval, desde las comunidades campesinas que hablaban un dialecto particular a las masas urbanas rebeldes, el término «pueblo» fue indiferentemente aplicado a grupos humanos cuyo perfil identitario era esquivo y estaba lejos de ser estable. En la Europa occidental del siglo XV, con el auge de la ciudad y el desarrollo de sistemas más avanzadas de transportes y comunicaciones, empezaron a aparecer fronteras más firmes entre amplios grupos lingüísticos, y el término «pueblo» pasó a aplicarse principalmente a estos grupos.

Con el auge del nacionalismo a finales del siglo XVIII y principios del XIX, esta ideología e identidad general, que en los tiempos modernos está adoptada por todas las culturas, ha utilizado constantemente el término «pueblo» especialmente para acentuar la antigüedad y continuidad de la nacionalidad que buscaba construir. Ya

que los fundamentos sobre los que se construye una nación casi siempre incluyen algunos componentes culturales, lingüísticos o religiosos que sobrevivieron a fases históricas anteriores, una hábil ingeniería se las arregló para convertirlos en perchas sobre las cuales se pudiera colgar habilidosamente la historia de las naciones. El pueblo se convirtió en un puente entre el pasado y el presente, levantado sobre el profundo abismo mental que había creado la modernidad, un puente sobre el que los historiadores profesionales de todos los nuevos Estados-naciones podían desfilar con comodidad.

Para completar el análisis del término «pueblo», es necesario añadir algunas advertencias. En el siglo XIX, las culturas nacionales relacionaron a menudo la suave palabra de «pueblo» con la rígida y problemática palabra «raza», y muchos las consideraron entrelazadas, apoyadas entre sí o complementarias. El origen colectivo homogéneo del «pueblo» –siempre, por supuesto, superior y único, si no realmente puro– se convirtió en una manera de asegurarse contra los riesgos que representaban subidentidades fragmentarias pero persistentes que continuaban existiendo por debajo de la modernidad unificadora. El origen imaginado también servía como un filtro eficaz contra la mezcla indeseada con naciones vecinas hostiles.

Sin embargo, después de que los criminales acontecimientos de la primera mitad del siglo XX provocaran el rechazo categórico del concepto de raza, diversos historiadores y otros estudiosos reclutaron el concepto más respetable de *ethnos* para preservar el íntimo contacto con el distante pasado. El *ethnos,* que en griego antiguo significaba «pueblo», había servido incluso antes de la Segunda Guerra Mundial como una útil alternativa, o un intermediario verbal, entre «raza» y «pueblo». Pero su utilización común, «científica», no comenzó hasta la década de los cincuenta y a partir de entonces se extendió de manera generalizada. Su principal atractivo se encontraba en su armonización de un bagaje cultural con los lazos de sangre, de un pasado lingüístico con un origen biológico; en otras palabras, en su combinación de un producto histórico con un hecho que exige respeto como fenómeno natural[7].

Demasiados autores han utilizado este concepto con una facilidad intolerable, algunas veces con una asombrosa negligencia intelectual, aunque algunos de ellos lo aplican a alguna entidad histórica premoderna, a un montón de compartidas expresiones culturales del pasado que, a pesar de su disolución, persisten en una forma diferente. Después de todo, la comunidad étnica es un grupo humano con un bagaje lingüístico-cultural compartido, no siempre bien definido pero capaz de propor-

---

[7] Véanse las observaciones sobre el uso amplio de este término en un importante trabajo de Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation,* París, Gallimard, 2003, p. 18 [ed. cast.: *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación,* Madrid, Alianza, 2001].

cionar materiales decisivos para una construcción nacional. Sin embargo, otro gran número de investigadores se aferran al *ethnos* para introducir por la puerta trasera el primitivismo esencial, el concepto racial que en los siglos XIX y XX reafirmaron los promotores de la frágil identidad nacional.

Así, el *ethnos* se ha convertido no solamente en una unidad histórica y cultural, sino en una ambigua entidad de origen remoto, en cuyo corazón se encuentra un subjetivo sentido de cercanía que inspira a aquellos que creen en él, igual que lo hizo la raza en el siglo XIX. Entregados investigadores sostienen que esta creencia identitaria no debe cuestionarse porque contiene un poderoso sentido del origen que no sólo debe tomarse en cuenta durante los análisis y disecciones críticas –un proceso legítimo, incluso esencial– sino que incluso debe ser adoptada como un todo y como un hecho histórico positivo que no necesita ser cuestionado. Estos investigadores admiten que la idea de que la nación moderna surgió del *ethnos* puede no ser verificable. No obstante, no tenemos otra opción que vivir con ella; intentar cuestionarla carece de sentido y en última instancia es indeseable.

Hacer más borrosas las categorías de los antiguos agrupamientos sociales, como han contribuido a hacer estos investigadores, aparentemente les parecía una condición necesaria para la conservación en el presente de identidades inestables. Anthony D. Smith, quien se convirtió en uno de los más activos especialistas en el campo de los estudios de la nación, hizo una importante contribución a este proceso. En una etapa relativamente tardía de su trabajo decidió otorgar al principio étnico un papel decisivo en su investigación, e incluso describió este enfoque como «ethnosimbólico». El término «simbólico» ayuda a suavizar la resonancia esencialista del conjunto, a la vez que proporciona la deseada ambigüedad. Para Smith, «un grupo étnico se distingue por cuatro características: el sentido de los orígenes únicos del grupo, el conocimiento de una única historia del grupo y la confianza en su destino, una o más dimensiones de individualidad cultural colectiva y, por último, un sentido único de solidaridad colectiva»[8].

Parece que el diligente investigador británico considera que el *ethnos* ya no es una comunidad lingüística con un modo de vida común, que el *ethnos* no habita un territorio concreto sino que solamente necesita ser asociado con uno y que el *ethnos* no necesita tener una historia real, ya que los antiguos mitos pueden continuar realizando esa función igual de bien. La memoria compartida no es un proceso consciente que se traslada del presente al pasado (ya que siempre hay alguien alrededor

---

[8] Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 66; del mismo autor, *The Nation in History: Historiographical Debates About Ethnicity and Nationalism,* Hanover, NH, University Press of New England, 2000. Una definición muy similar se encuentra en John Hutchinson, *Modern Nationalism,* Londres, Fontana Press, 1994, p. 7.

que puede organizarlo) sino más bien un proceso «natural», ni religioso ni nacional, que fluye por sí mismo del pasado al presente. Por ello, la definición que hace Smith del *ethnos* se ajusta a la manera en que los sionistas ven la presencia judía en la historia –también se ajusta al viejo concepto de la identidad paneslava, a la de los arios o los indoeuropeos, o incluso a la de los hebreos negros en Estados Unidos–, pero es bastante diferente de la connotación aceptada entre la comunidad tradicional de los antropólogos[9].

Hacia finales del siglo XX y principios del XXI, la «etnicidad» –a la que Étienne Balibar acertadamente describió como algo completamente ficticio– ha experimentado un resurgir de su popularidad. Este filósofo francés ha repetido que las naciones no son étnicas, y que incluso lo que se considera que es su origen étnico resulta dudoso. De hecho es la nacionalización la que crea un sentido de identidad étnica en las sociedades, «representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural»[10]. Desafortunadamente, este enfoque crítico que previene contra las definiciones etnobiológicas o etnorreligiosas no ha tenido suficiente impacto. Diversos teóricos de la nacionalidad, como los historiadores que la defienden, continúan engordando sus teorías y con ellas sus narrativas con una verborrea esencialista y etnicista. En el mundo occidental, la relativa retirada del clásico nacionalismo soberano a finales del siglo XX y comienzos del XXI no ha debilitado esta tendencia; de hecho, en algunos aspectos la ha fortalecido.

Sea como sea, si el presente trabajo algunas veces peca y ocasionalmente utiliza el término «pueblo» –aunque no el término *ethnos,* por sus resonancias biológicas–, será señalando muy cautelosamente a una comunidad humana realmente fluida, normalmente premoderna y especialmente a una comunidad en las primeras etapas de la modernización. Las estructuras culturales y lingüísticas que semejante grupo mantiene en común nunca han sido muy fuertes, pero surgieron por una particular forma de comunicación administrativa que se mezcló gradualmente, bajo reinos o principados, con culturas «menos elevadas». El «pueblo» es por ello un grupo social que habita un territorio definido y que muestra por lo menos los esquemas de normas compartidas y de prácticas culturales seculares (dialectos relacionados, alimentación, vestido, música, etc.). Semejantes características lingüísticas y etnográficas, que son anteriores al Estado-nación, no estaban rígidamente consolidadas y la fron-

---

[9] No sorprende que Smith haya sido una bendición del cielo para los historiadores sionistas que buscaban definir a la nación judía. Véase por ejemplo, Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology,* Hanover, NH, Brandeis University Press, 1995, pp. 5-11.

[10] Étienne Balibar, «The Nation Form: History and Ideology», en *Race,* Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Nation, Class,* Londres, Verso, 1991, p. 96 [ed. cast.: «La forma nación: historia e ideología», en *Raza, nación y clase,* Madrid, IEPALA, 1991].

tera entre ellas y las características comparables de otros grupos no era esencial o inequívoca. La accidental historia de las relaciones entre Estados es precisamente la que en muchos casos determinó la localización de las barreras entre los «pueblos».

Como ya se ha expuesto, algunas veces semejante «pueblo» ha servido como punto de Arquímedes para la fundación de una nueva nación, un punto que a menudo ha quedado desgastado por la empresa nacionalizadora de la cultura moderna. La cultura del «pueblo» inglés se convirtió en hegemónica en Gran Bretaña, igual que la cultura de la Île-de-France y el lenguaje administrativo de los monarcas Borbones llegó a dominar su reino. Por el contrario, los «pueblos» galés, bretón, bávaro, andalusí, incluso el «pueblo» *yiddish,* han sido triturados casi por completo en el proceso.

Construir una nación también puede conducir al resultado opuesto. Debido a la precipitada obra de ingeniería dictada por el centro o al distanciamiento provocado por la discriminación, las minorías lingüístico-culturales que no habían estado claramente definidas durante la era del nacionalismo empezaron a adquirir un nuevo y distintivo sentido de la identidad (la modernización puede intensificar sutiles diferencias). En estos casos, la reacción, especialmente entre las elites intelectuales del grupo excluido de la hegemonía, puede endurecerse convirtiendo amorfas distinciones en una base esencialista para una lucha por el autogobierno, es decir, por la separación nacional. (Este tema se abordará con mayor detalle más adelante).

Hay otra observación que es de especial relevancia para el presente trabajo. Cuando el denominador común de un grupo humano premoderno consiste únicamente en normas y prácticas religiosas (cultos, rituales, preceptos, oraciones, símbolos religiosos, etc.), los términos utilizados en este trabajo serán los de «congregación religiosa», «comunidad religiosa» o «civilización religiosa». Igualmente puedo añadir que, antes de la era nacional, los «pueblos» surgieron y desaparecieron en el desarrollo de la historia igual que lo hicieron los reinos. (De nuevo, regresaré a este tema más adelante.) Por otra parte, las comunidades religiosas normalmente persistieron en la *longue durée* –utilizando un término bien conocido de Fernand Braudel– porque conservaron y reprodujeron estratos intelectuales apegados a la tradición.

A veces, incluso las culturas religiosas –cuando estaban debilitadas, pero todavía eran relativamente estables, o incluso cuando se estaban desintegrando– sirvieron, tanto como lo hizo el folclore popular o el lenguaje de la administración del Estado, como una valiosa materia prima para forjar naciones. Bélgica, Pakistán, Irlanda e Israel, a pesar de múltiples diferencias, son buenos ejemplos. En todos estos casos, encontramos un denominador común en la forma de la construcción nacional, incluso cuando el punto de partida era una comunidad religiosa o «pueblo». A pesar de la gran importancia de los elementos religiosos en las maneras en que se crea una nación, no debemos olvidar que la nacionalidad ha contribuido a definir los contornos del emergente temperamento religioso moderno. Por ello, cuando grandes gru-

pos humanos, principalmente sus elites intelectuales y políticas, toman el control de su destino y empiezan a construir la historia nacional, debe haber un importante descenso de la intensidad del fatalismo religioso[11].

Los pueblos, las poblaciones, los indígenas, las tribus y las comunidades religiosas no son naciones, incluso aunque se hable de ellas como tales. Como materiales de construcción cultural han sido sin duda vitales para la creación de las nuevas identidades nacionales, pero carecen de las decisivas características que la modernidad total, cayendo sobre ellas como un ave rapaz, lleva bajo sus alas.

La nación: fronteras y definiciones

Se ha escrito mucho sobre el hecho de que el tema de la nacionalidad no produjera su propio Tocqueville, Marx, Weber o Durkheim sobre el pensamiento social que se encuentra detrás de él. La «clase», la «democracia», el «capitalismo» e incluso el «Estado» fueron diagnosticados con detalle, pero la «nación» y el «nacionalismo» han quedado abandonados, privados de calorías teóricas. La razón principal, aunque no la única, es que las «naciones» como sinónimo de «pueblos» fueron percibidas como entidades primarias, casi naturales, existentes desde tiempos inmemoriales. Muchos autores, incluyendo a historiadores, señalaron las evoluciones que se habían producido en los grupos humanos designados como naciones, pero esas evoluciones fueron percibidas como cambios menores en entidades consideradas primigenias.

La mayor parte de estos pensadores vivían en culturas nacionales emergentes, de forma que tendían a pensar desde dentro de ellas y eran incapaces de examinarlas desde fuera. Además, escribieron en las nuevas lenguas nacionales y así permanecieron cautivos de su principal herramienta de trabajo: el pasado fue construido para ajustarse estrechamente a las estructuras lingüistas y conceptuales modeladas en el siglo XIX. Al igual que Marx que, viendo las realidades sociales de su tiempo, asumió que la historia era esencialmente una vasta supernarrativa de luchas de clases, así la mayoría de ellos, principalmente los historiadores, imaginaron el pasado como el constante ascenso y caída de naciones eternas, y sus conflictos mutuos fueron densa y solemnemente empaquetados en libros de historia. Los nuevos Estados-nación

[11] Paradójicamente, incluso el caso extremo de la República Islámica de Irán no contradice por completo esta posición. La Revolución islámica buscó traer el mensaje del islam a todo el mundo, pero de hecho su triunfo primordial fue «nacionalizar» a las masas iraníes (igual que lo había hecho el comunismo en otras regiones del Tercer Mundo). Sobre el nacionalismo en Irán, véase Haggay Ram, «The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran», *Nations and Nationalism* VI, 6, 2000, pp. 67-90.

alentaron de manera natural y financiaron generosamente esta imaginería y escritura, ayudando así a reforzar los contornos de las nuevas identidades nacionales.

Leyendo los trabajos del filósofo británico John Stuart Mill o del filósofo francés Ernest Renan, encontramos algunas perspectivas divergentes inusuales en su tiempo. Ya en 1861, Mill escribió:

> Una parte del género humano puede decirse que constituye una nacionalidad si está unida entre sí por afinidades comunes, que no existen con otras, que los hacen cooperar entre sí con mayor agrado que con otra gente, desear estar bajo el mismo gobierno y desear que sea exclusivamente el gobierno de ellos o de una parte de ellos[12].

Renan, por otra parte, declaraba en 1882:

> La existencia de una nación es, si se me permite la metáfora, un plebiscito diario de la misma manera que la existencia de un individuo es una perpetua afirmación de la vida [...]. Las naciones no son algo eterno. Tuvieron sus comienzos y tendrán su final. Probablemente una confederación europea las reemplace[13].

Aunque estos dos brillantes intelectuales podían caer en contradicciones y vacilaciones, su conciencia del núcleo democrático existente en la formación de una nación mostraba que entendían que se estaban ocupando de un fenómeno moderno. Ahí había una buena razón para que estos dos escritores liberales, que veían la cultura de masas con cierto temor, no obstante aceptaran en principio la idea del gobierno del pueblo.

Desafortunadamente ninguno de ellos llegó a publicar una investigación extensa y metódica sobre el carácter de nación; el siglo XIX no estaba preparado para ello. Conocidos pensadores que se ocuparon de este tema, como Johann Gottfried Herder, Giuseppe Mazzini y Jules Michelet, no comprendieron por completo la astucia de la razón nacional, a la que equivocadamente consideraron como antigua, incluso en ocasiones, eterna.

Los primeros en ocuparse de este tema en términos de la teoría fueron marxistas de principios del siglo XX. Para ideólogos como Karl Kautsky, Karl Renner, Otto

[12] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Chicago, Gateway, 1962, p. 303 [ed. cast.: *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2001]. Respecto a Mill y a la cuestión nacional, véase también Hans Kohn, *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth-Century Nationalism*, Nueva York, Macmillan, 1946, pp. 11-42.

[13] Véase Ernest Renan, «What Is a Nation», disponible en www.cooper.edu/humanities/core/hss3/e_renan.html [ed. cast.: *¿Qué es una nación?*, Madrid, Sequitur, ³2010].

Bauer, Vladimir Illich Lenin y Joseph Stalin, el nacionalismo fue un golpe inesperado. En su presencia, la historia, la prueba permanente de la justicia de su causa, parecía traicionarlos y tuvieron que enfrentarse al extraño fenómeno que el pronóstico del gran Marx había fracasado en prever. Una oleada de reivindicaciones nacionales en Europa central y del Este los obligaron a entrar en una discusión que produjo intrincados análisis, así como precipitadas conclusiones, que siempre estaban sometidas a las exigencias inmediatas del partido[14].

La contribución más importante de los marxistas al estudio de la nación fue llamar la atención sobre la estrecha relación que había entre el ascenso de la economía de mercado y la cristalización del Estado-nación. Sostuvieron que el avance del capitalismo destruía los mercados autárquicos, cortaba sus lazos sociales específicos y abría el camino para el desarrollo de nuevas clases de relaciones y de conciencia. *«Laissez faire, laissez aller»,* el primer grito de guerra del comercio capitalista, no condujo en sus primeras etapas a la globalización generalizada, pero posibilitó las condiciones para el despegue de las economías de mercado dentro del marco de las viejas estructuras del Estado. Estas economías formaron la base para el ascenso del Estado-nación, con su lenguaje y cultura uniformes. El capitalismo, la forma más abstracta de control de la propiedad, requería por encima de todo de un sistema de leyes que santificara la propiedad privada, y el poder del Estado que asegurara su cumplimiento.

Significativamente, los marxistas no ignoraron los aspectos psicológicos de los cambios nacionales y, aunque fuera en términos simplistas, desde Bauer a Stalin implicaron a la psicología en sus principales debates. Para Bauer, el célebre socialista austriaco, «la nación es la totalidad de los hombres atados por la comunidad de destino a la comunidad de carácter»[15]. Stalin, por otra parte, resumía la discusión en términos más definidos:

> Una nación es una comunidad estable de gente, históricamente constituida, formada sobre la base de un lenguaje, territorio, vida económica y carácter psicológico común que se manifiesta en una cultura común[16].

[14] Sobre los marxistas y la nación véase Horace Davis, *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917,* Nueva York, Monthly Review Press, 1967 [ed. cast.: *Nacionalismo y socialismo. Teorías marxistas y laboristas sobre el nacionalismo hasta 1917,* Barcelona, Península, [2]1975]; Ephraim Nimni, *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis,* Londres, Pluto Press, 1991.

[15] Citado en G. Haupt, M. Löwy y C. Weill, *Les Marxistes et la question nationale, 1848-1914,* París, Maspero, 1974, p. 254.

[16] Joseph Stalin, *Marxism and the National Question,* publicado por primera vez en *Prosveshcheniye* 3-5 (1913) [ed. cast.: *El marxismo y la cuestión nacional,* disponible en http://www.marxists.org/espanol/stalin/1910s/vie1913.htm].

Esta definición es sin duda demasiado esquemática y no está especialmente bien formulada. No obstante, el intento de caracterizar a la nación sobre la base de un proceso histórico objetivo, aunque no sea enteramente satisfactorio, es interesante. La falta de algún elemento ¿impide la formación de una nación? Y, como no es menos relevante para nuestra discusión, ¿no hay una dimensión política dinámica que acompaña y da forma a las diversas etapas del proceso? La devoción marxista hacia la teoría de la lucha de clases como la clave para entender toda la historia, así como su amarga rivalidad con los movimientos nacionales en Europa central y del Este que estaban sobrepasándola rápidamente, le impidió elaborar otra cosa sobre la cuestión nacional que una retórica simplista cuyo propósito principal era hacer frente a sus rivales y reclutar a seguidores[17].

Otros socialistas, que posiblemente no hicieron avanzar de manera significativa la discusión, utilizaron sus agudos sentidos para percibir el atractivo que tenía la promesa de la democracia popular en la formación de la nación. Fueron ellos los que descubrieron la seductiva simbiosis entre socialismo y nacionalismo. Desde el sionista Ber Borochov y el nacionalista polaco Josef Pilsudski, a los patriotas rojos Mao Zedong y Ho Chi Minh, la fórmula del socialismo «nacionalizado» se demostró victoriosa.

Como veremos, en el campo de la investigación teórica hubo discusiones sobre la nación, pero hasta la década de los cincuenta no encontramos esfuerzos intelectuales nuevos que se ocupen de la dimensión social en el ascenso de una nación, y no fue casualidad el que fuera un emigrante el que reavivara el debate. Aunque el pensamiento marxista proporcionaba, por así decirlo, una lente a través de la cual observar a la nación desde el exterior, la experiencia de la emigración –de estar desarraigado del lugar de nacimiento– y de vivir como un «foráneo», como una minoría sometida en una cultura dominante, demostró ser una condición casi indispensable para hacer avanzar las herramientas metodológicas de observación. La mayor parte de los investigadores más destacados en el campo de la ideología nacional fueron bilingües en su infancia o juventud, y muchos eran hijos de familias emigrantes.

Karl Deutsch huyó de la Sudetenland checa con la llegada de los nazis, y con el tiempo encontró un lugar en el mundo académico estadounidense. A pesar de que su libro *Nationalism and Social Communication* no suscitó mucha atención, fue una etapa importante en la discusión posterior del concepto de nación[18]. Deutsch no tenía suficientes datos y su aparato metodológico era torpe, pero mostró una extraordinaria

---

[17] Sobre el enfoque marxista del nacionalismo véase también John Breuilly, *Nationalism and the State,* Nueva York, St. Martin's Press, 1982, pp. 21-28 [ed. cast.: *Nacionalismo y Estado,* Maçanet de la Selva (Gerona), Pomares-Corredor, 1990].

[18] Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication,* Nueva York, MIT Press, 1953.

intuición para percibir el proceso socioeconómico de modernización que subyace en la formación de la nación. La necesidad de una nueva clase de comunicación para las distanciadas masas urbanas, desarraigadas de la variedad de formas de comunicación agrarias, dieron lugar a la integración o desintegración de agrupamientos nacionales. Para Deutsch, la política democrática de masas completó la consolidación. En su segundo trabajo sobre la nación, publicado dieciséis años más tarde, continuó desarrollando la tesis con una descripción histórica de agregaciones sociales, culturales y políticas que subyacen en el proceso de nacionalización[19].

Pasaron tres décadas desde el primer libro de Deutsch antes de que se produjera otro avance en este campo de investigación. La veloz revolución en las comunicaciones en el último cuarto del siglo XX y la gradual conversión en Occidente del trabajo humano en una actividad de símbolos y señales proporcionaron una agradable posición desde la que reexaminar el viejo tema. También es posible que los primeros signos del declive del estatus del nacionalismo clásico, precisamente en el territorio que por primera vez había producido la conciencia nacional, contribuyera a la aparición de los nuevos paradigmas. En 1983 aparecieron en Gran Bretaña dos libros clave sobre el tema: *Imagined Communities,* de Benedict Anderson y *Nations and Nationalism* de Ernest Gellner. A partir de ellos, el tema del nacionalismo se examinaría principalmente a través de un prisma sociocultural. La nación se convirtió en un inconfundible proyecto cultural.

También la vida de Anderson fue un trasiego entre grandes extensiones lingüístico-culturales. Nacido en China de padre irlandés y madre británica, pasó su infancia en California, pero se educó principalmente en Gran Bretaña donde se graduó con un doctorado en Relaciones Internacionales, una disciplina que lo llevó a dividir su tiempo entre Indonesia y Estados Unidos. La historia de su vida resuena en su libro sobre las comunidades nacionales, donde rechaza críticamente cualquier posición que huela a eurocentrismo. Esta actitud lo condujo a afirmar, aunque no muy convincentemente, que los pioneros de la conciencia nacional en la historia moderna eran los creoles, los hijos de los colonizadores nacidos en las Américas. Pero, para el objetivo que nos ocupa, lo más importante es la original definición que ofrece en su libro: «La nación [...] es una comunidad política imaginada; imaginada tanto inherentemente limitada como soberana»[20]. De hecho, cualquier comunidad que sea mayor que una tribu o una aldea es imaginaria, ya que sus miembros no se conocen los unos a los otros y así eran las grandes comunidades religiosas anteriores a los tiempos modernos. Sin embargo, la nación tiene nuevas herramientas para la imaginaria pertenencia del pueblo a ella que no estaban disponibles para las viejas sociedades.

---

[19] K. W. Deutsch, *Nationalism and Its Alternatives,* Nueva York, A. A. Knopf, 1969 [ed. cast.: *El nacionalismo y sus alternativas,* Buenos Aires, Paidós, 1972].

[20] B. Anderson, *Imagined Communities,* cit., p. 6.

Anderson reitera que el advenimiento del capitalismo de la imprenta en el siglo XV empezó a disolver la larga distinción histórica entre los lenguajes sagrados superiores y los diversos lenguajes vernáculos locales utilizados por las masas. En los reinos europeos, el lenguaje de la administración también se extendió significativamente con el advenimiento de la imprenta, realizando el trabajo preliminar para la futura formación de los lenguajes territoriales nacionales que conocemos en la actualidad. Las novelas y los periódicos fueron los primeros actores en el nuevo mundo de las comunicaciones que empezó a delimitar el ascenso de las fronteras nacionales. El mapa, el museo y otros servicios culturales completarían más tarde la tarea de la construcción nacional.

Para que se afianzaran los contornos de la nación, tenían que ser significativamente degradados, tanto institucional como conceptualmente, los dos antiguos marcos históricos que precedieron a la nación: la mancomunidad religiosa y el reino dinástico. No sólo se debilitó relativamente el estatus de los grandes sistemas imperiales y de las jerarquías de la iglesia, sino que se produjo una significativa ruptura de la percepción religiosa del tiempo que también afectó a la creencia tradicional en el derecho divino de los reyes. Los ciudadanos de la nación, a diferencia de los súbditos del reino o los arrendatarios agrícolas de los principados, empezaron a verse a sí mismos como iguales y, además, dueños de sus propios destinos; en otras palabras, como soberanos.

La obra de Ernest Gellner *Nations and Nationalism* puede leerse en buena parte como un complemento del proyecto de Anderson. También en sus escritos se describe a la nueva cultura como el principal catalizador en la creación de la nación, y también consideraba el proceso de modernización como la fuente de la nueva civilización. Pero, antes de entrar en las ideas de Gellner, podemos señalar que también se le aplica la regla del *outsider,* de la persona que «escribe desde los márgenes». Como Deutsch, fue un joven refugiado obligado a abandonar Checoslovaquia con su familia en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Sus padres se establecieron en Gran Bretaña, donde creció y se convirtió en un antropólogo y filósofo británico reconocido. Todos sus escritos incluyen el análisis comparativo de culturas que marcó todas sus empresas intelectuales. Su brillante y conciso libro se abre con una doble definición:

> 1. Dos hombres son de la misma nación si y solamente si comparten la misma cultura, donde a su vez la cultura significa un sistema de ideas, signos, asociaciones, de maneras de comportarse y de comunicarse.
>
> 2. Dos hombres son de la misma nación si y solamente si ellos *reconocen* al otro como perteneciente a la misma nación. En otras palabras, *las naciones hacen al hombre;* las naciones son los artefactos de las convicciones, lealtades y solidaridades de los hombres[21].

[21] E. Gellner, *Nations and Nationalism,* cit., p. 7.

Por ello, el aspecto subjetivo debe complementar al objetivo. Juntos describen un fenómeno histórico desconocido que no había existido antes del surgimiento del nuevo mundo burocrático e industrializado.

Las sociedades agrarias tenían culturas diferenciadas que existieron unas junto a otras durante cientos o miles de años. Sin embargo, el avance de la división del trabajo –en la que la actividad humana es menos física y más simbólica y la movilidad ocupacional se mantiene en aumento– socavó las divisiones culturales tradicionales: el mundo de la producción exigía códigos culturales homogéneos para su funcionamiento real. La nueva movilidad ocupacional, tanto horizontal como vertical, hizo añicos la insularidad de la alta cultura y la obligaron a convertirse en una cultura de masas cada vez más extendida. La educación primaria y la alfabetización universal fueron condiciones esenciales para una sociedad industrial desarrollada y dinámica. Y en ellas, de acuerdo con Gellner, estuvo el gran secreto del fenómeno político conocido como la nación. Por ello, la formación de un grupo nacional es un inconfundible proceso sociocultural, aunque solamente se pueda producir en presencia de algunos aparatos del Estado, locales o foráneos, cuya presencia facilite o estimule el despertar de una conciencia nacional y la construcción y mantenimiento de una cultura nacional.

Muchos investigadores expresaron reservas sobre ciertas premisas de la tesis de Gellner[22]. El nacionalismo ¿siempre esperaba a la completa industrialización antes de enarbolar sus banderas y símbolos? ¿No había habido sentimientos nacionales –no aspiraciones a la soberanía– en el capitalismo temprano antes del ascenso de la compleja y desarrollada división del trabajo? Algunas de las críticas eran convincentes, pero no quitaban valor a los importantes logros filosóficos de Gellner al establecer que el progreso de la consolidación de una nación está estrechamente conectado con la formación de una cultura unificada, tal como solamente puede existir en una sociedad que ha dejado de ser agraria y tradicional.

Para definir el término «nación» a la luz de las proposiciones teóricas de Anderson y Gellner, así como de algunas hipótesis de trabajo de investigadores que siguieron sus pasos, se podría proponer que la «nación», aunque su ascenso histórico sea multifacético y fluido, se distingue de otros agrupamientos sociales por varias características:

1. Una nación es un grupo humano en el que la educación universal da origen a una cultura de masas homogénea que afirma ser común y accesible a todos sus miembros.

---

[22] Véase la siguiente colección de ensayos que muestran un apoyo no exento de crítica hacia sus tesis: John A. Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998 [ed. cast.: *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo,* Madrid, Cambridge University Press, 2000].

2. La nación da origen a una percepción de igualdad civil entre todos los que son vistos y se ven a sí mismos como sus miembros. Este cuerpo civil se considera a sí mismo como soberano, o exige la independencia política en los casos donde todavía no ha alcanzado esa independencia.

3. Debe haber un continuo lingüístico-cultural unificador –o por lo menos alguna idea general sobre semejante continuo– entre los representantes reales del poder soberano, o los que aspiran a él, y el último de los ciudadanos.

4. Al contrario que los súbditos de los soberanos del pasado, la ciudadanía que se identifica con la nación es consciente de pertenecer a ella, o aspira a ser parte de ella, con el propósito de vivir bajo su soberanía.

5. La nación tiene un territorio común del que los miembros se sienten y afirman ser los únicos propietarios y cualquier ataque sobre ese territorio se considera tan poderoso como una amenaza a su propiedad personal.

6. La actividad económica agregada dentro de las fronteras de este territorio nacional, después del alcance de la soberanía, se vio más estrechamente interconectada –al menos hasta finales del siglo XX– que sus relaciones con otras economías de mercado.

Desde luego, esto es una descripción ideal en el sentido weberiano. Ya hemos dado a entender que apenas hay alguna nación que no albergue o coexista con minorías culturales y lingüísticas cuya integración en la supercultura dominante haya sido más lenta que la de otros grupos, y la tardanza en aplicar a estas minorías el principio de igualdad ha conducido a una fricción constante. En casos excepcionales, como Suiza, Bélgica y Canadá, el Estado nacional ha mantenido formalmente dos o tres lenguajes dominantes que se habían desarrollado por separado y permanecido infranqueables[23]. Además, al contrario que el modelo propuesto, ciertos sectores productivos y financieros han eludido el control dominante del mercado nacional y se han sometido directamente a la demanda y oferta mundial.

Pero hay que reiterar que sólo el mundo postagrario, con su reformada división del trabajo –con su distintiva movilidad social y sus prósperas tecnologías de las comunicaciones– ha producido las condiciones propicias para la homogeneidad cultural y lingüística, una homogeneidad que conduce a una identidad y conciencia propia que no se limita a elites o grupos reducidos, como siempre sucedió en el pasado, sino que ahora

[23] Esto se ha hecho mientras se combinaban otros elementos culturales y con un elevado grado de descentralización e implicación ciudadana en la política. Sobre el ejemplo suizo, véase el viejo libro de Hans Kohn, *Nationalism and Liberty: The Swiss Example,* Londres, Allen y Unwin, 1956; también el nuevo trabajo de Oliver Zimmer, *A Contested Nation: History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761-1891,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

se manifiesta ampliamente entre las masas productivas. Mientras que anteriormente, en la era de los grandes imperios, la naturaleza del tejido feudal y religioso hizo que las sociedades humanas siempre estuvieran marcadas por firmes divisiones y estratos lingüístico-culturales, en lo sucesivo todos los individuos –altos y bajos, ricos y pobres, educados o no– sentirían que pertenecían a una nación particular y, lo que no es menos significativo, estarían convencidos de que pertenecían a ella en igual grado.

La conciencia de la igualdad, legal, civil y política –producida principalmente por la movilidad social en la era del capitalismo comercial y posteriormente del capitalismo industrial– creó un paraguas bajo el que todo el mundo podía compartir una identidad. El que no estuviera cubierto o incluido en él no podía ser miembro del cuerpo nacional, un aspecto inmanente de la igualdad. Esta igualdad es la que subyace en la exigencia política que interpreta al «pueblo» como una nación que merece un autogobierno pleno. Este aspecto democrático –«el gobierno del pueblo»– es totalmente moderno y diferencia claramente a las naciones de las formaciones sociales más viejas como tribus, sociedades campesinas bajo dinastías monárquicas, comunidades religiosas con jerarquías internas e incluso de los «pueblos» premodernos.

Ninguna comunidad humana premoderna manifestó un sentido inclusivo de la igualdad civil, o un deseo persistente de autogobierno, que fuera compartido por toda la población. Pero, cuando la gente empieza a considerarse a sí misma como criaturas soberanas, surge la conciencia, o la ilusión, que les permite creer que pueden ser ellos los que gobiernen mediante la representación política. Ésta es la actitud que forma el núcleo de todas las expresiones nacionales en la Edad Moderna. El principio de autodeterminación, aceptado desde finales de la Primera Guerra Mundial como un principio guía en las relaciones internacionales, es en gran medida una traslación universal de este proceso de democratización que demuestra el poder de las nuevas masas en la política moderna.

El nacimiento de la nación es sin duda un acontecimiento histórico real, pero no es un acontecimiento completamente espontáneo. Para reforzar una abstracta lealtad de grupo, la nación, igual que las comunidades religiosas precedentes, necesitaba rituales, festivales, ceremonias y mitos. Para forjarse a sí misma en una sólida entidad única, tenía que realizar continuas actividades culturales públicas e inventar una memoria colectiva unificadora. Este novedoso sistema de normas y prácticas accesibles también necesitaba una conciencia general, una conciencia ideológica de fusión: necesitaba el nacionalismo.

De la ideología a la identidad

Durante mucho tiempo, los investigadores –especialmente los historiadores– consideraron que las naciones eran un fenómeno antiguo, de hecho primigenio y, leyendo

en la actualidad sus escritos, se tiene la impresión de que la historia empezó con el ascenso de los grupos nacionales. Estos pensadores mezclaron el pasado y el presente y proyectaron su mundo contemporáneo, homogéneo y democrático sobre civilizaciones que habían perecido. Basaron sus argumentos en documentos históricos producidos por los poderes políticos e intelectuales de sociedades tradicionales, los tradujeron a los lenguajes estándar contemporáneos y los adaptaron a su propio mundo conceptuado como nacional. Ya que desde su perspectiva las naciones siempre habían existido, consideraron que el ascenso del nacionalismo, como idea formulada, era un fenómeno nuevo.

Las innovaciones teóricas de Gellner sacudieron a la mayoría de los investigadores y obligaron a todos, incluso a los reluctantes, a reevaluar el tema. «El nacionalismo es el que engendra a las naciones y no a la inversa», declaraba con su incisivo radicalismo[24]. La modernización económica, administrativa y tecnológica había creado la infraestructura y la necesidad de la nación, pero el proceso fue acompañado por deliberadas prácticas ideológicas para gobernar –o desear gobernar allí donde el sistema del Estado todavía tenía que alcanzar el poder– el lenguaje, la educación, la memoria y otros elementos culturales que crean y definen los contornos de la nación. El razonamiento supremo que unía todas estas prácticas ideológicas requería que «la unidad política y nacional fuera congruente»[25].

Gellner tuvo un destacado continuador en Eric Hobsbawm, cuyo libro *Nations and Nationalism since 1780* examinaba cómo y cuándo los sistemas, o los movimientos políticos que buscaban fundar Estados, produjeron entidades nacionales a partir de combinaciones existentes de materiales culturales, lingüísticos y religiosos. Pero Hobsbawm agregó una advertencia a la audacia teórica de Gellner al señalar que las naciones son «un fenómeno dual, construido esencialmente desde arriba pero que no puede entenderse a no ser que también se analice desde abajo, es decir, en términos de las suposiciones, esperanzas, necesidades, añoranzas e intereses de la gente ordinaria»[26].

No es fácil descubrir lo que pensaba la «gente ordinaria» en los tiempos históricos porque no dejaron prácticamente fuentes escritas, el supuesto testimonio fiable sobre el que los historiadores basan su trabajo. Pero la disposición de los ciudadanos de los nuevos Estados-nación para unirse a ejércitos y combatir en guerras que se convirtieron en confrontaciones abiertas, el intoxicante entusiasmo de las masas por acontecimientos deportivos internacionales, su entusiasmo durante las celebraciones del Estado, sus preferencias políticas en las elecciones más decisivas durante

---

[24] E. Gellner, *Nations and Nationalism,* cit., p. 55.

[25] *Ibidem,* p. 1.

[26] Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 10-11 [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780,* Barcelona, Crítica, ³1995].

todo el siglo XX; todo esto tiende a demostrar que el nacionalismo ha sido un relato cautivador que ha conseguido el triunfo.

Y resulta lógico, ya que sólo en el Estado democrático nacional son los ciudadanos, tanto formal como mentalmente, los legítimos propietarios del Estado moderno. Los reinos históricos pertenecían a los monarcas, a los príncipes y a la nobleza, no a las sociedades que soportaban sobre sus productivas espaldas a estas personas. Por el contrario, las entidades políticas democráticas modernas son percibidas por las masas como su propiedad colectiva. La imaginada propiedad del nuevo Estado también se ve como el derecho de propiedad del territorio nacional. Los mapas impresos, que evidentemente no estaban disponibles en los tiempos premodernos, familiarizaron a la gente con las dimensiones exactas de su Estado, con las fronteras de su propiedad común y «eterna». De ahí la aparición, entre otras cosas, del apasionado patriotismo de masas y de la impresionante disposición para matar y morir, no sólo por la tierra natal en abstracto, sino por cada centímetro de su terreno.

Es cierto que el nacionalismo se ha extendido de formas diferentes a través de las diferentes clases sociales, y también es cierto que no ha borrado por completo identidades colectivas anteriores, pero en la era moderna el triunfo de su hegemonía está fuera de discusión.

La suposición de que fue la ideología nacional la que creó, inventó o modeló las formas de identidad y la imagen mental de la nación no implica que esta ideología fuera el invento accidental o la voluntad de malignos dirigentes y pensadores. No estamos hablando aquí de un oscuro mundo de conspiraciones, ni siquiera de una industria de la manipulación política. Aunque la elites dirigentes fomentaron el desarrollo de una identidad nacional en las masas, principalmente para mantener su lealtad y obediencia, el nacionalismo es un fenómeno intelectual y emocional que supera las relaciones de poder básicas de la modernidad. Nace de la intersección de varios procesos históricos que empezaron con el desarrollo capitalista de Occidente hace unos tres siglos. El nacionalismo es tanto ideología como identidad, incluye a todos los agrupamientos humanos y les proporciona respuesta a una variedad de necesidades y expectativas.

Si la identidad es una lente a través de la cual el individuo da coherencia al mundo, y de hecho es una condición de la autoconciencia, la identidad nacional es una lente moderna a través de la cual el Estado da coherencia a una población diversa, haciendo que se sienta como un sujeto único y homogéneo.

Las primeras etapas de la modernización –la destrucción de las relaciones de dependencia agrarias, el colapso de las tradicionales conexiones comunales asociadas a ellas y el declive de las creencias religiosas que habían proporcionado confortables marcos de identidad– ya ofrecieron brechas conceptuales a través de las cuales el nacionalismo podía entrar a un ritmo acelerado. La ruptura de las formas de

solidaridad e identidad de las pequeñas comunidades humanas en las aldeas y los pueblos –ocasionada por la movilidad ocupacional, la urbanización y el abandono tanto de los hogares formados por familias amplias como de objetos y espacios familiares– produjo desgarros cognitivos que solamente una política de identidad total, como el nacionalismo, podía curar por medio de poderosas abstracciones a las que daban forma los nuevos y dinámicos medios de comunicación.

Los primeros brotes de la ideología nacional, todavía ocultos entre el follaje religioso, los encontramos empezando a florecer en la primavera política que acompañó a la revolución puritana en la Inglaterra del siglo XVII. (Quizá habían sido polinizados por la nueva Iglesia de Inglaterra con su ruptura con el papado romano)[27]. A continuación de ese levantamiento, estos brotes empezaron a abrirse y extenderse por el este y el oeste junto al proceso de modernización, y su completa floración se produjo durante el periodo revolucionario de finales del siglo XVIII. Entre los revolucionarios de América del Norte y Francia empezaba a aparecer una conciencia nacional que iba de la mano con la idea de «la soberanía del pueblo», el poderoso grito de guerra de la nueva era.

Lo mismo que sucedía con el dios Jano, la famosa frase «¡no a los impuestos sin representación!», dirigida contra Gran Bretaña por los atrevidos colonizadores de América, ya presentaba las dos caras –nacionalismo y democracia– de esta ascendente conciencia nacional. Cuando en 1789 el abate Sieyès escribió su famoso ensayo «¿Qué es el Tercer Estado?», entre líneas se podía vislumbrar la todavía virgen y tímida ideología democrática nacional que tres años después iba a ser exaltada por las turbulentas calles de Francia. Para los revolucionarios jacobinos y sus sucesores, el culto al Estado nacional con sus rituales, festivales e himnos empezó a parecer algo natural y lógico.

Las conquistas de Napoleón socavaron las estructuras monárquicas tradicionales y aceleraron la propagación de lo que puede describirse como el virus ideológico central de la modernidad política. La fiebre nacional-democrática entró en el corazón de los soldados franceses que llegaron a creer que cada uno de ellos podía estar llevando en su mochila un bastón de mariscal. Incluso los círculos que buscaban oponerse a las conquistas de Napoleón, y los movimientos democráticos que empezaron a desafiar a los reinos tradicionales, pronto se volvieron nacionalistas. La lógica histórica de este fenómeno que iba en aumento estaba clara: «el gobierno del pueblo» sólo podía hacerse realidad en el Estado nacional.

Hubo más cosas. Los viejos y debilitados imperios dinásticos –el prusiano y el austrohúngaro y más tarde la Rusia zarista– también se vieron obligados a adoptar

---

[27] Una discusión en profundidad del posterior nacionalismo en Inglaterra se encuentra en Krishan Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

cautelosa y paulatinamente la innovación nacional con la esperanza de alargar su propia supervivencia. En el transcurso del siglo XIX, el nacionalismo triunfó prácticamente en toda Europa aunque solamente maduraría con la aprobación de la ley de la educación obligatoria y, hacia finales de siglo, con el sufragio universal. Estos dos grandes proyectos de la democracia de masas también contribuyeron a dar forma a las estructuras nacionales.

El nacionalismo recibió un nuevo impulso en el siglo XX. Las empresas represivas del colonialismo produjeron muchas nuevas naciones. Desde Indonesia a Argelia, desde Vietnam a Sudáfrica, la identidad nacional se convirtió en algo universal[28]. En la actualidad hay pocos seres humanos que no se vean a sí mismos como miembros de una nacionalidad definida y que no aspiren al completo gobierno de su país natal.

Ya en la década de los veinte el historiador estadounidense Carlton Hayes, probablemente el primer investigador académico del nacionalismo, comparó su fuerza con la de las grandes religiones tradicionales[29]. Hayes, quien probablemente era un creyente religioso, dio por supuesto que las naciones habían existido desde hacía mucho tiempo, pero también resaltó el aspecto inventivo y la estructura del nacionalismo moderno, y estableció una comprensible comparación entre la fe en la divinidad suprema y la apasionada creencia en la supremacía de la nación. Aunque se ocupaba principalmente de la historia de las ideas, Hayes sostuvo que el nacionalismo no se podía reducir simplemente a otra filosofía política expresiva del proceso socioeconómico histórico ya que su potencial destructivo era inmenso. Escribió su primer libro teniendo muy presentes las imágenes de la Primera Guerra Mundial y de sus millones de muertos, todos ellos claramente nacionalistas.

Para Hayes el declive de la cristiandad en la Europa del siglo XVIII no reflejaba la completa desaparición de la antigua y persistente creencia humana en los poderes sobrenaturales. La modernización simplemente reemplazó los anteriores objetos de la religión: la naturaleza, la ciencia, el humanismo y el progreso son categorías racionales, pero también incorporan poderosos factores externos a los que están sometidos los seres humanos. A finales del siglo XVIII, el clímax de la transformación religiosa e intelectual fue el advenimiento del nacionalismo. Había surgido en el corazón de la civilización cristiana, y exhibía desde el principio ciertas características distintivas. Igual que durante la Edad Media la Iglesia fue la que organizó la fe en Europa, en la Era

---

[28] Sobre el nacionalismo fuera de la esfera europea, véanse dos libros de Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World,* Tokio, Zed Books, 1986, y *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

[29] Carlton J. H. Hayes, «Nationalism as a Religion», en *Essays on Nationalism,* Nueva York, Russell, [1926] 1966, pp. 93-125, y *Nationalism: A Religion,* Nueva York, Macmillan, 1960 [ed. cast.: *El nacionalismo: una religión,* México, UTEHA, 1966].

Moderna fue el Estado nacional el que reglamentó esa nueva fe. El Estado se veía a sí mismo como representante de una misión eterna; exigía ser venerado, había sustituido los sacramentos religiosos del bautismo y del matrimonio por el estricto registro civil, y consideraba traidores y herejes a aquellos que cuestionaban su identidad nacional.

Las ideas de Hayes fueron adoptadas por muchos que consideraron al nacionalismo como una especie de religión moderna. Para Benedict Anderson, por ejemplo, se trata de un tipo de fe que afronta la irrevocabilidad de la muerte de una manera novedosa[30]. Otros definieron el nacionalismo como una especie de religión que, en medio de las fracturas y agitaciones de la modernidad, consigue dotar a la vida humana de un nuevo significado, y precisamente dar significado a una realidad en constante cambio era una de las principales funciones de la nueva religión secular. Otros estudiosos todavía diagnosticaron que el nacionalismo era una religión moderna cuya función era construir un andamiaje para el culto permanente del orden social y de la jerarquía de clase. Sin embargo, si aceptamos estas u otras suposiciones sobre la naturaleza religiosa del nacionalismo, surge una doble pregunta que todavía está por responder: el nacionalismo ¿proporciona realmente lo que puede describirse como una auténtica metafísica del alma y durará tanto como las religiones monoteístas?

Hay diferencias significativas entre el nacionalismo y las religiones tradicionales. Por ejemplo, los aspectos universales y el proselitismo que caracterizan a buena parte de las religiones trascendentales difieren de los contornos del nacionalismo, que tiende a encerrarse en sí mismo. El hecho de que la nación casi siempre se adora a sí misma, en vez de adorar a una divinidad trascendental, también afecta a la manera como se unen las masas para el Estado, una característica que no resulta ser permanente en el mundo tradicional. No obstante, no hay duda de que el nacionalismo es la ideología que más se asemeja a las religiones tradicionales en su éxito para atravesar fronteras de clase y fomentar la inclusión social dentro de un sistema común de relaciones. Por encima de cualquier otra perspectiva del mundo o de cualquier sistema normativo, el nacionalismo ha dado forma tanto a la identidad personal como a la comunal y, a pesar de su elevado grado de abstracción, ha conseguido salvar la grieta que las separa y fortalecer la unión entre ambas. Las identidades de clase tradicionales, comunitarias o religiosas no han sido capaces de resistir durante mucho tiempo. No fueron borradas, pero la continuidad de su existencia sólo fue posible si se integraban en las interconexiones simbióticas de la recién llegada identidad.

También otras ideologías y movimientos políticos han podido prosperar solamente en la medida en que negociaron con la nueva idea nacional. Éste fue el caso de todas las variedades del socialismo y del comunismo en el Tercer Mundo, igual que en la Europa ocupada durante la Segunda Guerra Mundial y en la propia Unión Soviética. No debe-

[30] B. Anderson, *Imagined Communities,* cit., pp. 10-12.

mos olvidar que el fascismo y el nacionalsocialismo, antes de convertirse en una opresiva respuesta al conflicto entre capital y trabajo, fueron variedades específicas de un nacionalismo agresivamente radical. El colonialismo moderno y el imperialismo del Estado-nación liberal fueron casi siempre apoyados en sus fundamentos por movimientos nacionales populares, y la ideología nacionalista les sirvió como la principal fuente de crédito político y emocional con la que financiar cada etapa de su expansión.

Podemos concluir que el nacionalismo es un concepto extendido por todo el mundo, nacido del proceso sociocultural de la modernización y que sirve como la principal respuesta a las necesidades políticas y psicológicas de las ingentes masas humanas que se precipitan en el laberinto de un nuevo mundo. El nacionalismo puede no haber inventado literalmente las naciones, como afirmaba Gellner, pero tampoco fue inventado por ellas o por los «pueblos» que las precedieron. Sin el nacionalismo y sus instrumentos políticos e intelectuales no hubieran nacido las naciones, y el Estado-nación ciertamente no hubiera surgido. Todos los pasos para definir el contorno de la nación y para determinar su perfil cultural fueron dados deliberadamente, creando y gestionando los aparatos para su implementación. Por ello, el proyecto nacional fue un proyecto plenamente consciente y la conciencia nacional tomó forma según progresaba ese proyecto. Fue simultáneamente un proceso real de imaginación, invención y autocreación[31].

Las formas de imaginación e invención variaron de un lugar a otro, por ello también las fronteras de las nuevas divisiones humanas. Como todos los fenómenos ideológicos y políticos, dependían de sus historias particulares.

Del mito étnico a la imaginería civil

Hans Kohn, un sionista de origen checo-alemán que empezó a perder las esperanzas que había depositado en el nacionalismo judío, dejó el Mandato de Palestina para marchar a Estados Unidos a finales de la década de los veinte. Allí se convirtió, junto a Carlton Hayes, en uno de los padres del estudio académico del nacionalismo. Su juventud en Europa del Este, donde había combatido en la Primera Guerra Mundial, junto a sus experiencias y desilusiones con la empresa colonialista sionista y su emigración a Nueva York, le proporcionaron datos de primera mano más valiosos de los que tenía

[31] La autoconstrucción de las naciones no es lo mismo que la autocreación de una clase obrera moderna, pero el desmantelamiento del enfoque esencialista sobre ambas «cosas» –nación y clase– tiene mucho en común. Véase E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* Londres, Penguin, [1963] 2002 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* 2 vols., Barcelona, Crítica, 1989].

su colega Hayes[32]. También él estuvo cautivo de la premisa esencialista de que los pueblos y las naciones habían existido siempre, y también él asumió que la conciencia nacional era solamente un fenómeno nuevo que tenía que ser interpretado en el contexto de la modernización. Así, gran parte de su obra pertenece a la «historia de las ideas», aunque incluye un cauteloso intento de utilizar igualmente la historia sociopolítica. Su contribución más decisiva al estudio del nacionalismo fue su innovador esfuerzo para trazar el mapa de sus diferentes expresiones.

Kohn empezó a escribir sobre el tema del nacionalismo allá por la década de los veinte, pero solamente fue con su exhaustivo estudio *The Idea of Nationalism,* publicado en 1944, cuando formuló su famosa teoría de la dicotomía, que le valió muchos seguidores y muchos adversarios[33]. Si la Primera Guerra Mundial lo llevó hacia el estudio del nacionalismo, fue la Segunda Guerra Mundial la que determinó sus sensibilidades políticas e ideológicas y, de hecho, la que determinó sus logros académicos. Kohn consideraba que el nacionalismo estaba compuesto por dos categorías dominantes: por un lado, el nacionalismo occidental, con un enfoque esencialmente voluntarista, que se desarrolló a ambos lados del océano Atlántico y que estaba delimitado al este por Suiza y, por el otro, la identidad nacional orgánica que se extendió por el este desde el Rin y que incluía a Alemania, Polonia, Ucrania y Rusia.

Excepto en Irlanda, el nacionalismo en Occidente es un fenómeno original que surgió de fuerzas sociopolíticas autóctonas sin intervención del exterior. En la mayoría de los casos aparece cuando el Estado, que está comprometido con la modernización, está bien establecido o está siendo establecido. Este nacionalismo obtiene sus ideas de la tradición del Renacimiento y de la edad de la Ilustración, y sus principios están basados en el individualismo y el liberalismo, tanto jurídico como político. La clase hegemónica que engendra esta conciencia nacional es una poderosa burguesía secular que construye las instituciones civiles con poder político que van a desempeñar un papel decisivo en la formación de la democracia liberal. Se trata de una burguesía que tiene confianza en sí misma, y la política nacional que promueve tiende generalmente hacia la apertura y la inclusión. Convertirse en ciudadano de Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Holanda o Suiza depende no sólo del origen y del nacimiento, sino también de la voluntad para unirse. Pese a todas las diferencias entre las percepciones nacionales, cualquiera que se naturalizara en estos países estaba considerado, legal e ideológicamente, como un miembro de la nación, con el Estado como la propiedad común de toda la ciudadanía.

---

[32] Sobre su fascinante vida y la evolución de su pensamiento, véase Ken Wolf, «Hans Kohn Liberal Nationalism: The Historian as Prophet», *Journal of the History of the Ideas* 37: 4 (1976), pp. 651-672.

[33] Hans Kohn, *The Idea of Nationalism,* Nueva York, Collier Books, [1944] 1967. Sigue siendo importante su innovadora obra anterior, *A History of Nationalism in the East,* Nueva York, Harcourt, 1929.

De acuerdo con Kohn, el nacionalismo que se desarrolló en el centro y en el este de Europa (el caso checo es algo excepcional) fue por el contrario un producto histórico catalizado principalmente desde el exterior. Nació durante las conquistas de Napoleón y empezó a tomar forma como movimiento de resistencia contra las ideas y los valores progresistas de la Ilustración. En estos países la idea nacional surgió antes de la consolidación de los aparatos del Estado moderno y, de hecho, sin conexión con ese proceso. En estas culturas políticas las clases medias eran débiles y las instituciones civiles que fundaron se mostraban respetuosas con las autoridades centrales y aristocráticas. La identidad nacional que abrazaban era vacilante; carecía de confianza. Como resultado descansaba en el parentesco y en la antigüedad del origen, y definía la nación como una entidad rígida y orgánicamente excluyente.

Las filosofías nacionales que florecieron en las tierras de los futuros Estados de Alemania, de lo que sería Polonia y de Rusia, propiedad exclusiva de los zares, eran reaccionarias e irracionales y prefiguraban las tendencias políticas que se desarrollarían en estas regiones. La mística de la sangre y del suelo caracterizaron al nacionalismo alemán, de la misma forma que el romanticismo conservador animó el fermento nacional en los países eslavos de Europa del Este. Por ello, no iba a ser posible unirse a las naciones emergentes porque se percibían como entidades etnobiológicas o etnorreligiosas exclusivas. Las fronteras de la nación eran congruentes con las fronteras «étnicas» que no podían ser traspasadas libremente. Éste fue el inconfundible producto histórico de esta política de identidad.

La teoría dicotómica de Kohn, esbozada anteriormente en líneas generales sin sus matices más sutiles, fue sin duda fundamentalmente normativa y nació principalmente en reacción al ascenso del nazismo. El emigrante que ya se había cruzado con diversas culturas y movimientos nacionales consideró la superidentidad colectiva de Estados Unidos, su refugio final, como la realización más elevada de los objetivos universales que animaron a la cultura occidental. Por el contrario, Alemania y el Oriente representaban el destino final de todos los mitos y leyendas sobre antiguos colectivos, orgánicos y étnicos[34].

Ciertamente la idealización de Kohn del concepto estadounidense de ciudadanía, y del nacionalismo anglosajón en general, no soporta la crítica actual y, como era de esperar, encontró a un buen número de oponentes. Pero la crítica de la teoría de Kohn puede dividirse en general en dos grupos: uno apuntaba hacia su división excesivamente esquemática y señalaba la debilidad empírica de sus descripciones históricas, pero no rechazaba los elementos esenciales de su análisis; el otro rechaza-

[34] Véase también Hans Kohn, *Nationalism, Its Meaning and History*, Princeton, Van Nostrand, 1955, pp. 9-90; *The Mind of Germany: The Education of a Nation*, Londres, Macmillan, 1965, y Hans Kohn y Daniel Walden, *Readings in American Nationalism*, Nueva York, Van Nostrand, 1970, pp. 1-10

ba por completo la base fundamental de su diferenciación entre nacionalismos político-civiles y étnico-orgánicos, con una implícita defensa de estos últimos[35].

En realidad, un análisis del desarrollo de las sociedades occidentales a las que Kohn clasificó como naciones civiles, voluntaristas e inclusivas –Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Holanda– revela tensiones y luchas entre diversas tendencias. Durante todo el siglo XIX, la identidad anglosajona protestante constituyó el centro principal del nacionalismo americano, de forma que los indígenas americanos, los emigrantes asiáticos y del este de Europa, y los esclavos africanos negros, experimentaron a menudo la hostilidad y fuertes ansiedades identitarias. En la década de los cuarenta, cuando Kohn estaba escribiendo su innovador libro, los ciudadanos negros todavía no habían sido «imaginados» como una parte inmanente de la gran nación democrática[36].

Aunque los británicos siempre han estado orgullosos de la mezcla de sus orígenes (normandos, escandinavos, etc.), en la cima del Imperio británico los intelectuales y dirigentes políticos consideraban que la fuente de su grandeza estaba en el innato carácter inglés, y su actitud hacia los habitantes de las colonias era siempre desdeñosa. Muchos británicos estaban orgullosos de su herencia anglosajona y veían a los galeses e irlandeses «de puro origen celta» como sus inferiores, razas foráneas al «elegido pueblo cristiano». En el transcurso del siglo XIX, cuando por todo Occidente cristalizó la identidad nacional, siempre hubo franceses que se describían a sí mismos como descendientes directos de las tribus galas, reafirmando su hostilidad hacia los alemanes dentro del marco de la eterna lucha contra las tribus francas que invadían desde el este.

Al mismo tiempo, en el centro y en el este de Europa encontramos a no pocos pensadores, corrientes y movimientos que buscaron idear una política de identidad abierta e inclusiva, delimitada no por fronteras etnobiológicas o etnorreligiosas, sino por fronteras culturales y políticas. En Alemania, el objeto central del modelo dicotómico de Kohn, no sólo estaba la tradición nacional etnocéntrica cuyos ideólogos más sobresalientes eran Heinrich von Treitschke y Werner Sombart; también había escritores cosmopolitas como Friedrich von Schiller y Johann Wolfgang von Goethe, liberales nacionales como Theodor Mommsen y Max Weber, así como el gran movimiento socialdemócrata de masas, y todos ellos consideraban la germanidad como una cultura hospitalaria y a todos los que vivían en su territorio como sus partes inherentes. De igual manera, en la Rusia zarista no fueron solamente los diversos movimientos socialistas los que tomaron la posición inclusiva de que cualquiera que

[35] Véase Taras Kuzio, «The Myth of the Civic State: A Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism», *Ethnic and Racial Studies* XXV, 1 (2002), pp. 20-39.

[36] Sobre el nacionalismo en Estados Unidos, véase el interesante artículo de Susan-Mary Grant, «Making History: Myth and the Construction of American Nationhood», en *Myths and Nationhood*, G. Hoskin y G. Schöpflin (eds.), Nueva York, Routledge, 1997, pp. 88-106.

se considerara ruso debía ser considerado como tal, sino también las corrientes liberales y el amplio estrato intelectual que consideraban a los judíos, ucranianos y bielorrusos como partes integrales de la gran nación.

No obstante, la intuición fundamental de Kohn era correcta y apropiada. En las primeras fases de cada nación occidental –de hecho en toda emergente ideología nacional– los mitos etnocéntricos rodean el grupo cultural y lingüístico dominante al que se venera como el pueblo-raza original. Pero en las sociedades occidentales, a pesar de todas sus sutiles variaciones, estos mitos se desvanecen, aunque nunca quedan totalmente extinguidos, y lentamente dan paso a una serie de ideas y sensibilidades que sostienen que todo ciudadano y todo inmigrante naturalizado son partes integrales de la nación. En algún momento, la cultura hegemónica llega a verse a sí misma como perteneciente a todos los miembros de la nación, y la identidad dominante aspira a abarcarlos a todos. Esta democratización inclusiva no es un proceso interrumpido, experimenta regresiones y desviaciones así como trastornos políticos en tiempos de inestabilidad y crisis. Sin embargo, a pesar de semejantes contratiempos, todas las democracias liberales han dado origen a una ciudadanía imaginada en la que el futuro es más significativo que el pasado. Este concepto imaginado ha sido trasladado a normas legales y finalmente impregna los sistemas de educación del Estado.

Este proceso se produjo durante los siglos XIX y XX en los países anglosajones, Países Bajos, Francia y Suiza. No es que en esas sociedades se desvaneciera el racismo, o que cesara dentro de ellas el desdén y el conflicto entre diferentes sectores. Pero los procesos de integración –algunas veces a través de la absorción de partes divergentes, otras por su represión– se percibían como necesarios, incluso deseables. Si la hipocresía es el tributo que el vicio paga a la virtud, entonces el nacionalismo ciudadano es la cultura relativamente abierta en la que el racista, o el etnicista excluyente, siempre está obligado a disculparse.

Por el contrario, en Alemania, Polonia, Lituania, Ucrania y Rusia, a pesar de los importantes movimientos que apoyaban una definición de la identidad nacional sobre la base política de la ciudadanía, el triunfo fue para los grupos que continuaban cultivando los mitos sobre un antiguo origen homogéneo. Los viejos conceptos sobre una rígida entidad étnica que permanecía sin cambios a lo largo de la historia, sobre una genealogía de un «pueblo» primigenio y único, impidieron que cualquiera se uniera a la nación o, por la misma causa, que la abandonara; por ello los alemanes o los polacos en Estados Unidos y sus descendientes permanecían siempre, a los ojos de los nacionalistas, siendo miembros de la nación alemana o polaca.

Las tribus galas estaban representadas en el sistema educativo francés como una clase de metáfora histórica –incluso los hijos de los emigrantes repetían en la escuela que sus antecesores eran los galos, y sus maestros estaban orgullosos de estos nuevos

«descendientes»[37]– mientras que los reyes teutones, o las antiguas tribus arias, hacia finales del siglo XIX se convirtieron cada vez más en los idealizados antepasados de los modernos alemanes. Cualquiera que no fuera considerado su descendiente no era un verdadero alemán. Igualmente, en la Polonia que surgió después de la Primera Guerra Mundial, cualquiera que no hubiera sido concebido en un vientre puramente católico, cualquiera que fuera hijo de judíos, ucranianos o rutenos, incluso aunque fuera un ciudadano, no estaba considerado como miembro de la noble y largamente atribulada nación polaca[38]. De la misma manera, para muchos eslavófilos, los súbditos que no habían nacido en el seno de la Iglesia ortodoxa y no eran auténticos eslavos no eran parte del sagrado pueblo ruso y no tenían que ser incluidos en la Gran Rusia.

La vida de las minorías religiosas o lingüísticas en estos países era inmensamente más dura que en Occidente, incluso aunque por un momento dejemos de lado los pogromos contra los judíos en Rusia y las criminales campañas de los nazis. Basta con mirar el carácter de las entidades nacionales que surgieron después del colapso de Yugoslavia y el frágil criterio de adscripción a ellas, para percibir la conexión entre las definiciones etnorreligiosas y el estallido de la xenofobia intercomunal. Estas entidades recurrieron a una «religión» casi extinguida para reafirmar un *ethnos* nacional que nunca había tenido una clara existencia. Solamente utilizando mitos antiguos (y totalmente ficticios), fue posible enfrentar a los croatas «católicos» contra los serbios «ortodoxos» y a ambos, de una manera especialmente despiadada, contra los bosnios y kosovares «musulmanes». Tras el fracaso de las políticas de integración del anterior régimen comunista, las mínimas diferencias culturales y lingüísticas se volvieron muros para la exclusión[39].

Hasta la década final del siglo XX Alemania y Europa del Este permanecieron dominadas por un persistente nacionalismo étnico. Para la conciencia pública dominante, las minorías culturales y lingüísticas, incluso aunque estuvieran en posesión de la ciudadanía, todavía no estaban incluidas dentro de las fronteras nacionales. La segunda e incluso la tercera generación de hijos de emigrantes nacidos en esos países no tenían concedida la ciudadanía. Sin embargo, los «alemanes étnicos» que habían vivido durante generaciones en el este, en algunos casos desde la Edad Media, y que habían perdido todas las conexiones lingüísticas y culturales con cualquier clase de «germanidad» todavía tenían el privilegio de convertirse en ciudadanos alemanes en el momento en que lo desearan. Solamente cuando creció la Comunidad Europea,

[37] Sobre la conciencia de que Francia no «desciende de los galos», véase el testimonio de Ernest Lavisse, el «padre pedagógico» de la historiografía nacional francesa en el libro de Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation: La France entre Rome et les Germains*, París, Perrin, 2003, pp. 278-280.

[38] Sobre la naturaleza del nacionalismo polaco véase Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

[39] Sobre el nacionalismo en los Balcanes y en otros lugares a finales del siglo XX, véase el interesante libro de Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys in the New Nationalism*, Nueva York, Farrar, 1993.

y de alguna manera declinó el nacionalismo tradicional, las identidades etnocéntricas empezaron a debilitarse en el centro y en el este de Europa, a medida que silenciosamente se iban sometiendo a las exigencias de una plena ciudadanía democrática en la nueva Europa unificada. No hay que olvidar que el nacionalismo étnico suponía que la democracia –es decir, el gobierno que representa por igual a toda la población– siempre era imperfecta porque no todos sus ciudadanos estaban considerados miembros legítimos del cuerpo nacional.

El origen histórico de esta diferencia se encuentra en la problemática división entre el proceso que maduró en un nacionalismo político basado en la ciudadanía, que se podría llamar nacionalismo ciudadano y un nacionalismo basado en una lealtad a la etnicidad, que se podría llamar nacionalismo étnico. Desafortunadamente, las explicaciones de Hans Kohn no eran enteramente satisfactorias. Por ejemplo, la unificación de Italia llegó tarde, paralelamente a la alemana y, como en Alemania, la débil clase media no aceleró la nacionalización del país. En ambos surgieron movimientos nacionales algún tiempo antes de la unificación real, y en ambos fueron las monarquías, en vez del estrato burgués con el apoyo de masas, las que crearon los Estados. Sin embargo, en Alemania triunfó la versión étnica o etnobiológica del nacionalismo, mientras que en Italia a finales del siglo XIX el triunfo fue para la versión de la ciudadanía política.

La dificultad para entender este contraste se pone aún más de relieve si se comparan los movimientos posteriores, el nacionalsocialismo alemán y el fascismo italiano. Ambos eran fuertemente nacionalistas, y entre sus varios proyectos estaba la unificación popular que no había sido totalmente consumada por las monarquías. Ambos movimientos eran autoritarios, ambos veían a la nación como un colectivo mayor que la suma de sus partes (los individuos que la componían) y ambos despreciaban el individualismo occidental. Pero el nacionalsocialismo adoptó la herencia etnobiológica de la que se había alimentado desde el comienzo, mientras que el fascismo italiano continuó inspirándose, hasta 1938 por lo menos, en el nacionalismo político inclusivo de los legendarios fundadores de Italia, Giuseppe Mazzini y Giuseppe Garibaldi. Los que tenían por lengua el alemán en el norte de Italia, los judíos en los centros urbanos y los croatas anexionados en la guerra eran considerados como partes de la nación italiana o futuros miembros de ella.

Incluso la interesante clasificación cronológica del historiador Hobsbawm sólo es parcialmente convincente. Hobsbawm observó que el fenómeno nacionalista tenía dos tendencias: la primera apareció durante la era revolucionaria de finales del siglo XVIII y principios del XIX, portando características liberal-democráticas; la segunda surgió en una forma nueva a finales del siglo XIX, basada en indicadores etnolingüísticos y racistas reaccionarios[40]. Aunque es verdad que hacia finales de ese siglo se intensifica-

[40] E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780,* cit., pp. 101-130.

ron los procesos de urbanización y emigración en Europa del Este y que las fricciones entre ellos produjeron resentimiento y racismo, el análisis de Hobsbawm no explica la evolución alemana. Además, Grecia, que alcanzó la independencia nacional en la primera mitad del siglo XIX y que se ganó la simpatía de todos los demócratas y liberales de la Europa de la época, conservó casi hasta finales del siglo XX su rígido nacionalismo etnorreligioso. Por el contrario, la naturaleza del nacionalismo italiano, que maduró más tarde, era completamente política y estaba centrada en el ciudadano. Igualmente el nacionalismo checo –que en unión de los eslovacos produjo un Estado-nación que se alcanzó solamente después de la Primera Guerra Mundial– desplegó un cierto carácter inclusivo (aunque no hacia los germanohablantes) que era bastante raro entre las demás nacionalidades que surgieron con la caída de los Habsburgo.

Liah Greenfeld, una destacada investigadora en el campo del nacionalismo –en su infancia emigró desde la URSS hacia Israel y posteriormente se marchó de allí para proseguir su carrera académica en Estados Unidos–, ha abordado este tema con las herramientas de la sociología comparativa tomadas de Max Weber[41]. Greenfeld aceptó en términos generales la división entre nacionalismo ciudadano y étnico, pero decidió incluir el criterio colectivista: si Gran Bretaña y Estados Unidos son Estados individualistas, el Estado de Francia –nacido de la gran Revolución– vinculaba la identidad civil con la reverencia por el cuerpo político. Por ello su cultura es más homogénea y menos tolerante y liberal hacia las minorías residentes que la de sus vecinos occidentales. Sin embargo, los países entre el Rin y Moscú desarrollaron un nacionalismo más problemático que era tanto colectivista como étnico. En estos países la nación está considerada como un inalterable cuerpo primigenio, al que la gente puede pertenecer sólo en virtud de una herencia genética.

Para Greenfeld, la diferencia entre las estrategias de formación de la identidad nacional procedía principalmente del carácter del sujeto histórico responsable de ellas. En Occidente un amplio estrato social adoptó e interiorizó la conciencia nacional: en Inglaterra este estrato fue la pequeña aristocracia y el sector instruido de la población urbana; en América del Norte, la generalidad de los colonos y, en Francia, la poderosa burguesía. Sin embargo, en el este los que marcaron el camino para la adopción del nacionalismo fueron estratos muy reducidos: en el mundo cultural germano fueron pequeños círculos de intelectuales los que buscaron un ascenso de posición dentro del corazón de la jerarquía social conservadora, mientras que en

[41] Véase Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity,* Cambridge, Harvard University Press, 1992 [ed. cast.: *Nacionalismo. Cinco vías hacia la modernidad,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005]. También su artículo «Nationalism in Western and Eastern Europe Compared», en *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies,* S. E. Hanson y W. Spohn (eds.), Seattle, University of Washington Press, 1995, pp. 15-23.

Rusia fue la débil aristocracia la que adoptó una nueva identidad moderna con la que esperaba conservar los privilegios que le quedaban. El prolongado aislamiento de los grupos que crearon el nacionalismo «oriental» fue ampliamente responsable de su exclusividad y de su persistente compromiso con un pasado mitológico.

Otros investigadores han propuesto nuevas explicaciones para las distintas clases de temperamento nacional que produjeron historias tan diferentes en Europa y en el mundo. De acuerdo con Gellner, en Occidente no hizo falta romper muchos huevos para hacer la tortilla nacional; gracias a la larga existencia de una cultura superior solamente hicieron falta unas cuantas correcciones moderadas para definir las fronteras nacionales. Pero el «Este», habida cuenta de su confusión general, no tenía una cultura similar tan antigua y por ello un grupo cultural y lingüístico en particular sentía la necesidad de modificar por la fuerza el cuerpo político mediante la exclusión, la expulsión e incluso la aniquilación física de otros grupos culturales[42]. También aquí el análisis de Gellner, como el de Hobsbawm, no encaja con el mundo germánico: aunque ya desde la Reforma tenía una elevada cultura, finalmente triunfó el rotundo nacionalismo etnocéntrico.

Rogers Brubaker, un sociólogo estadounidense que realizó una rigurosa y metódica comparación de la evolución del carácter nacional en Francia y en Alemania, también concluía con que el complejo mosaico de grupos lingüístico-culturales dentro de las fronteras germano-eslavas, y las intensas fricciones entre ellos, estaban entre las principales causas de sus diferencias. Durante mucho tiempo no había habido un Estado-nación fuerte capaz de «germanizar» a los polacos y a otros que vivían entre hablantes de dialectos germanos. Tampoco surgió, como en Francia, un régimen revolucionario capaz de unificar a todos los «alemanes étnicos» rodeados por otras culturas lingüísticamente definidas[43].

Hasta la fecha, no se ha propuesto una síntesis concertada que explique el abanico de expresiones nacionales y su desarrollo en los dos siglos pasados. Los factores socioeconómicos, psicológicos y demográficos, la localización geográfica, incluso las contingencias históricas y políticas no impiden que las explicaciones sean parciales e incompletas. Tampoco se ha encontrado hasta ahora una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué determinadas naciones conservaron durante mucho tiempo mitos etnocéntricos y los utilizaron para su autodefinición, mientras que otras nacio-

---

[42] E. Gellner, *Nations and Nationalism,* cit., p. 100.

[43] Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany,* Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 5-11. Brubaker más tarde rechazó la distinción conceptual entre nacionalismo étnico y civil, prefiriendo distinguir entre nacionalismo «enmarcado en el Estado» y «contrario al Estado». Véase «The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between "Civic" and "Ethnic" Nationalism», en Hanspeter Kries *et al.* (eds.), *Nation and National Identity: The European Experience in Perspective,* Zúrich, Rüegger, 1999, pp. 55-71.

nes crecieron relativamente deprisa e igualmente triunfaron en establecer democracias maduras. Parece que es necesaria una investigación adicional, así como nuevos hallazgos empíricos.

Una identidad ancestral primigenia, una imagen de una genealogía biológica y la idea de un pueblo/raza elegido no surgieron en el vacío. Para la consolidación de una conciencia nacional, civil o etnocéntrica, siempre era necesario tener una elite instruida. Para posibilitar que la nación «recordara» y consolidara su imaginería histórica, se necesitaban los servicios de doctos productores de cultura, de los dueños de la memoria, de los creadores de leyes y Constituciones. Aunque diversos estratos sociales utilizaron u obtuvieron diversas ventajas del ascenso del Estado-nación, los agentes centrales en la formación de las entidades nacionales –los que quizá obtuvieron el mayor beneficio simbólico de ellas– fueron por encima de todos los intelectuales.

El intelectual como el «príncipe» de la nación

Carlton Hayes, quien investigó concienzudamente las ideas nacionales en los textos clásicos del pensamiento moderno, había concluido en la década de los veinte que «el resultado final de todo el proceso es que una teología nacionalista de los intelectuales se convierte en una mitología nacionalista para las masas»[44]. A esto, Tom Nairn, un investigador muy posterior no menos original, y significativamente escocés, añadió: «La intelectualidad del nacionalismo de la nueva clase media tenía que invitar a las masas para que entraran en la historia, y la tarjeta de invitación tenía que estar escrita en un lenguaje que ellas entendieran»[45].

Estas dos hipótesis de trabajo pueden ser válidas en la medida en que seamos capaces de sacudirnos de la larga tradición académica de considerar las ideas de sus más destacados pensadores como las causas, o los puntos de partida, del desarrollo histórico real. El nacionalismo no es un producto teórico que germinó en los estudios de los eruditos para ser adoptado por masas ansiosas de ideología y convertirse así en un modo de vida[46]. Para entender la manera en que se propagó el nacionalismo, tenemos que definir el papel de los intelectuales en este fenómeno, y quizá empezar por considerar su diferente estatus sociopolítico en la sociedad tradicional y en la moderna.

---

44 C. J. H. Hayes, *Essays on Nationalism*, cit., pp. 110.

45 Tom Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londres, New Left Books, 1977, p. 340.

46 Este enfoque está plasmado en la clásica obra de Elie Kedourie, *Nationalism*, Londres, Hutchinson, 1960 [ed. cast.: *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985].

Exceptuando quizá las primeras etapas tribales, nunca ha habido una sociedad organizada que no produjera intelectuales. Aunque el nombre de «intelectual» es bastante tardío, nacido a finales del siglo XIX, las divisiones más elementales del trabajo ya habían visto la aparición de individuos cuya principal actividad o modo de vida era la producción y manipulación de símbolos y señales culturales. Desde el hechicero o el chamán, pasando por los escribas reales y sacerdotes, hasta los clérigos de la Iglesia, juglares de la corte y pintores de catedrales, en todas las sociedades agrarias surgieron elites culturales. Estas elites tenían que ser capaces de proporcionar, organizar y diseminar palabras o imágenes en tres áreas principales: la primera en la acumulación de conocimiento; la segunda, en el desarrollo de ideologías que conservaran la estabilidad del orden social, y la tercera, en el suministro de una explicación metafísica que organizara el aparentemente mágico orden cósmico.

Como se ha señalado anteriormente, la mayor parte de estas elites culturales dependían en algunos aspectos del estrato política y económicamente dominante y estaban entrelazadas con él. La dependencia podía ser mayor o menor; aquí y allá se alcanzó una cierta autonomía e incluso, si había una sólida base económica, un cierto grado de independencia. Pero esta dependencia tampoco era unilateral: el poder político, que en las sociedades tradicionales se entremezclaba con la red de producción económica de manera diferente a como lo hace en las sociedades modernas, necesitaba elites culturales para mantener el control.

Combinando la explicación dada por Antonio Gramsci sobre las diversas maneras en las que los intelectuales existen en el mundo de la producción, con la teoría de Gellner de la modernización, obtenemos una perspectiva más amplia de su papel en la formación del nacionalismo y de la nación. Según el marxista italiano,

> toda clase social, que nace sobre la base originaria de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea consigo, orgánicamente, uno o más grupos de intelectuales que la dan homogeneidad y conciencia de su función[47].

Para retener el poder durante largo tiempo, no es suficiente poseer el poder visible; es necesario producir normas éticas y legales. Un estrato educado proporciona una conciencia hegemónica para apuntalar la estructura de clase, de manera que esa clase no necesitará estar defendiendo la estructura por medios violentos. En el mundo premoderno, los intelectuales tradicionales eran los escribanos de la corte, los artistas protegidos por un príncipe o un rey y los diversos agentes de la religión. Por

---

[47] Antonio Gramsci, «The Formation of Intellectuals», en *The Modern Prince and Other Writings*, Nueva York, International Publishers, 1957, p. 118 [ed. cast.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972].

encima de todos, en las sociedades históricas fue el clero el que ayudó a consolidar una ideología consensuada. Gramsci, en su tiempo, admitió que todavía era necesario investigar el ascenso de los intelectuales en el mundo feudal y clásico, y de hecho su trabajo sobre el tema es indeciso y bastante decepcionante. Gellner, por otra parte, aventuró una hipótesis más interesante.

Como ya se ha señalado, antes de la invención de la imprenta, los escribanos de la corte y los sacerdotes no tenían los medios de comunicación necesarios para llegar a las masas, ni tampoco los necesitaban. El derecho divino de la realeza transmitía legitimidad ideológica a los círculos administrativos y a la aristocracia terrateniente, y estos grupos controlaban el territorio. Es cierto que lentamente la elite religiosa empezó a esforzarse por alcanzar a la generalidad, es decir, a la población campesina, pero también evitó el contacto estrecho con ella. Gellner ofrece una buena descripción del mecanismo intelectual en las sociedades agrarias:

> La tendencia de los lenguajes litúrgicos a diferenciarse del lenguaje vernáculo es muy fuerte: es como si la alfabetización por sí sola no creara una barrera suficiente entre el clérigo y el seglar, como si la sima entre ellos tuviera que acentuarse, haciendo que el lenguaje se registrara no solamente en una escritura inaccesible, sino también incomprensible cuando se articulaba[48].

A diferencia de los círculos sacerdotales relativamente pequeños de las cortes reales politeístas del antiguo mundo mediterráneo, la propagación del monoteísmo dio origen a estratos intelectuales más amplios. Desde los antiguos esenios, pasando por los misioneros, monjes, rabinos y sacerdotes hasta los ulema, había un número cada vez mayor de individuos instruidos que tenían un amplio y complejo contacto con las masas de productores agrícolas; ahí se encuentra una de las razones por la que las religiones sobrevivieron a través de los tiempos mientras que los imperios, reinos, principados y pueblos se levantaban y caían. Los órganos religiosos que no se mezclaron por completo con las autoridades seculares adquirieron diversos grados de autonomía frente a las clases sociales y políticas. Cultivaron líneas de comunicación y siempre fueron considerados como los servidores de la sociedad en conjunto, de ahí la maravillosa supervivencia de las creencias, cultos e iconos que ellos diseminaron. Otra razón de la longevidad de las religiones es que el valor de la mercancía espiritual que proporcionaban a las masas ha tenido que ser más significativo que la terrenal (y explotadora) seguridad que proporcionaban los poderes políticos: la «divina providencia» aseguraba a los creyentes la pureza, gracia y salvación para el otro mundo.

---

[48] E. Gellner, *Nations and Nationalism*, cit., p. 11.

Podemos añadir que la autonomía de los cuerpos religiosos en el mundo premoderno se alcanzó no sólo gracias a su reputación y a su extendido mensaje universal, sino también al apoyo material directo que recibieron de los devotos productores de alimentos. Además, muchos individuos instruidos combinaron el trabajo físico con las ocupaciones espirituales, y aquellos que pertenecían a los niveles superiores del *establishment* se convirtieron con el tiempo en una clase socioeconómica e incluso en un *establishment* judicial como, por ejemplo, la Iglesia católica.

A pesar de la creciente popularidad de las elites religiosas en el mundo agrario y de su devoción por el rebaño humano, estas elites tuvieron buen cuidado con la herramienta de trabajo que les permitía mantener su autoridad. La lectura y la escritura, así como la lengua sagrada, fueron conservadas por «los hombres de los libros», al mismo tiempo que no había ni la voluntad ni los medios para propagar esas prácticas entre toda la población. Anderson lo expone claramente: «La intelectualidad bilingüe, mediando entre el lenguaje vernáculo y el latín, mediaba entre el cielo y la tierra»[49]. Las elites religiosas no sólo conocían los lenguajes sagrados, y en algunos casos el lenguaje de la administración, sino que también estaban familiarizadas con los dialectos campesinos. Esta función mediadora de intelectuales bilingües y trilingües les proporcionó un poder al que no renunciarían fácilmente.

Pero el proceso de modernización –el declive del poder de la Iglesia, el retroceso de las comunidades religiosas, la desaparición de las relaciones patronos-protegidos que habían sustentado a los productores de cultura medievales y la formación de una economía de mercado en la que prácticamente todo puede ser comprado y vendido– contribuyó inevitablemente a la transmutación de todas las morfologías culturales y condujo a grandes alteraciones en la posición y en el estatus de los intelectuales.

Gramsci resaltó repetidamente los vínculos entre estos nuevos instruidos y la burguesía ascendente. Estos intelectuales, a los que calificaba de «orgánicos», no eran grandes capitalistas sino que procedían principalmente de los estratos medios urbanos y rurales. Algunos se convirtieron en expertos cualificados que administraban la producción, mientras que otros siguieron profesiones liberales o se convirtieron en funcionarios públicos.

En la cima de la pirámide Gramsci situó a los «creadores en los diversos campos del conocimiento: la filosofía, el arte, etc.»[50], pero utilizó el término «intelectual» en sentido amplio, incluyendo de hecho a los políticos y burócratas; es decir, a la mayoría de los organizadores y directores del Estado moderno. De hecho, aunque no lo diga, para Gramsci el nuevo aparato del Estado como colectivo intelectual reemplazó al «Príncipe» racional, al famoso e idealizado autócrata descrito por Nicolás Maquiavelo.

---

[49] B. Anderson, *Imagined Communities*, cit., pp. 15-16.

[50] A. Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, cit., p. 125.

Pero, a diferencia de esa figura mitológica, el príncipe moderno no es un gobernante único y absoluto sino un cuerpo de intelectuales que controlan los aparatos del Estado-nación. Este cuerpo no expresa sus propios intereses sino que se supone que representa a la totalidad de la nación, y con este propósito elabora un discurso universal que proclama servir a todos sus miembros. Gramsci sostenía que en la sociedad burguesa el príncipe político-intelectual es un socio subordinado de las clases poseedoras de la propiedad que controlan la producción y que, solamente cuando el partido de los obreros llegara al poder –un nuevo príncipe intelectual–, se haría realidad la dimensión universal en las esferas políticas superiores de la sociedad[51].

No es necesario creer en la utopía política de Gramsci –dirigida a justificar su trabajo como intelectual en un partido obrero– para apreciar sus logros teóricos en el análisis de la función intelectual que caracteriza al Estado moderno. A diferencia de los poderes que dominaron las sociedades agrarias, la modernización y la división del trabajo requerían que el aparato político llevara a cabo diversas funciones intelectuales que se multiplicaban constantemente. Aunque la mayoría de la población permanecía analfabeta, este aparato expandió y cultivó en su interior a la mayor parte de la población ilustrada.

¿Cuáles fueron las clases sociales que produjeron los primeros «intelectuales» de la creciente burocracia del Estado? La respuesta puede ayudar a resolver la cuestión de las diferencias históricas en la formación de los nacionalismos civiles y étnicos. En Gran Bretaña, después de la revolución puritana, el aparato del Estado estaba formado por miembros de la nueva aristocracia secundaria y de la burguesía comercial. En Estados Unidos el personal procedió principalmente de las familias acaudaladas y de los habitantes prósperos de las ciudades. En Francia fueron principalmente los miembros educados de la clase comercial y de la pequeña burguesía los que llenaron las filas de la «nobleza de toga», aunque las agitaciones de la Revolución continuaron inyectando nuevos elementos sociales en el cuerpo político.

Por la otra parte, en Alemania el sistema de Estado del Imperio prusiano estaba formado principalmente por los miembros conservadores de la clase de los Junker, sus vástagos y sus asociados, y las cosas no cambiaron de forma inmediata cuando en 1871 Prusia se convirtió en parte del Reich alemán. También en Rusia, el Estado zarista obtenía a sus servidores públicos de la nobleza tradicional. En Polonia, la primera clase social que aspiró y luchó por un Estado nacional fueron los aristócratas. La falta de revoluciones que introdujeran elementos y miembros instruidos y dinámicos producto de la nueva movilidad de clase hizo que las primeras etapas de

[51] Realmente Gramsci aplicó el término «príncipe» al organismo político que buscaba apoderarse de la estructura del Estado en nombre del proletariado. Yo aplico aquí el concepto a todo el aparato del Estado.

la formación del Estado no incluyeran a intelectuales que eran plebeyos en el juego político o, por ello, en las ideologías protonacionales dominantes.

El pensador francés Raymond Aron se preguntaba si el racismo no era, entre otras cosas, el esnobismo de los pobres[52]. Esta observación no sólo diagnostica un conocido estado mental de las masas modernas; también puede señalar a las fuentes históricas del concepto de «lazos de sangre» que dictaminó las fronteras de ciertos grupos nacionales. Antes de la Edad Moderna, era la nobleza la que señalaba a la sangre como medida de parentesco[53]. Solamente los aristócratas tenían sangre azul en sus venas, heredada de su valiosa semilla ancestral. En el viejo mundo agrario, el determinismo biológico como criterio para la clasificación humana era quizá la posesión simbólica más importante de las clases dominantes. Era la base de las costumbres legales que servían como infraestructura de su prolongado y estable poder sobre la tierra y el reino. Como Alexis de Tocqueville observó en su tiempo, la movilidad ascendente durante la Edad Media solamente era posible en la Iglesia: era el único sistema que no se basaba exclusivamente en la genealogía y que por ello fue la fuente del igualitarismo moderno[54].

La presencia dominante de miembros y asociados de la decadente nobleza entre los nuevos intelectuales de los sistemas de gobierno de Europa central y del Este aparentemente afectó a la dirección de las futuras identidades nacionales que se estaban desarrollando entonces. Cuando las guerras napoleónicas obligaron a los reinos al este de Francia a ponerse trajes nacionales, sus círculos instruidos, conservadores y leales, sembraron las semillas ideológicas que cambiaron el concepto horizontal de sangre azul por un concepto vertical, y la inversión de la identidad aristocrática puso en marcha los vacilantes comienzos de una identidad protonacional. Esta identidad, ayudada por intelectuales posteriores, pronto condujo al principio ideológico y jurídico de definir la adscripción «étnica» nacional por mor de la sangre *(ius sanguinis)*. La afiliación nacional que se otorgaba en Occidente sobre la base del nacimiento en el territorio *(ius soli)* estuvo totalmente ausente en el Estado-nación de Europa del Este.

Sin embargo, también aquí el ejemplo italiano escapa de una esquematización demasiado confiada. ¿Por qué el nacionalismo político-civil triunfó aquí en una etapa tan temprana? ¿Realmente los primeros intelectuales del aparato del Estado de toda la futura Italia también procedían de la aristocracia tradicional? Una explica-

---

[52] Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès: Essai sur la dialectique de la modernité,* París, Calmann-Lévy, 1969, p. 90 [ed. cast.: *Progreso y desilusión: la dialéctica de la sociedad moderna,* Caracas, Monte Ávila, 1969].

[53] En el mundo judío antiguo fue mayoritariamente el clero el que demarcó su identidad mediante la sangre, y a finales de la Edad Media fue, extrañamente, la Inquisición española.

[54] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* Londres, Oxford University Press, 1946 [ed. cast.: *La democracia en América,* Madrid, Akal, 2007].

ción posible, aunque insuficiente, de la relativa restricción del etnicismo en la consolidación de la identidad italiana podría ser el tremendo peso del papado y del universalismo católico que impregnaba a todos los estratos de los que surgió la burocracia italiana. También quizá el mito claramente político de la antigua república y del antiguo Imperio romano contribuyó a inmunizar esta inusual identidad civil; además, las marcadas diferencias entre los italianos del norte y del sur pudieron haber impedido un dudoso nacionalismo étnico.

Otra posibilidad es abandonar todos los análisis de Gramsci y elegir una base más firme sobre la que clarificar el papel de los intelectuales en la modernización nacional. Podemos limitar el término «intelectuales» a los productores, organizadores y propagadores de la cultura en el Estado moderno y en sus extensiones de la sociedad civil. Con este enfoque, todavía será posible descubrir lo indispensables que eran para la consolidación del nacionalismo y la formación de los Estados-nación.

Como señaló Anderson, uno de los principales acontecimientos que condujeron a la edad del nacionalismo fue la revolución de la imprenta que empezó en Europa occidental a finales del siglo XV. Esta revolución técnico-cultural debilitó el estatus de las lenguas sagradas y contribuyó a la propagación de los lenguajes de la administración del Estado que finalmente se convertirían en lenguas nacionales. La posición del clero, cuya principal posesión simbólica era la utilización de las lenguas sagradas, declinó. Los clérigos, que habían alcanzado su estatus e incluso se habían ganado la vida gracias a su bilingüismo, perdieron su papel histórico y se vieron obligados a buscar otras fuentes de ingresos[55].

Las propiedades simbólicas que eran inherentes a los lenguajes nacionales ofrecieron un mercado en auge de nuevas oportunidades. La floreciente producción de libros requería nuevas especializaciones y nuevas empresas intelectuales. Los filósofos, científicos y, antes de que pasara mucho tiempo, los escritores y poetas abandonaron el latín y se volvieron al francés, inglés, alemán y a otras lenguas vernáculas. La siguiente etapa, el ascenso del periodismo, aumentaría enormemente el número de lectores, y por lo tanto el cuerpo de escritores que abastecía al público. Pero el verdadero catalizador del lenguaje y de la cultura nacional fue un Estado cuya naturaleza continuó evolucionando. Para promover la producción y competir con otras economías nacionales, el aparato del Estado tenía que llevar adelante la tarea de educar a la población y convertirla en una empresa nacional.

La educación universal y la creación de códigos culturales acordados fueron precondiciones para las complejas especializaciones que exigía la moderna división del

---

[55] Sobre el ascenso y consolidación de las lenguas nacionales, véase Michael Billig, *Banal Nationalism,* Londres, Sage Publications, 1995, pp. 13-36 [ed. cast.: *Nacionalisme banal,* Valencia, Afers-Universitat de València, 2006].

trabajo. Por ello todos los Estados que fueron «nacionalizados», ya fueran autoritarios o liberales, hicieron de la educación elemental un derecho universal. Ninguna nación madura dejó de declarar obligatoria la educación, forzando a sus ciudadanos a mandar a sus hijos al colegio. Esta institución, que se convirtió en el agente básico de la ideología –comparable sólo con el ejército y con la guerra–, convirtió a todos los sujetos en ciudadanos, es decir, en gente consciente de su nacionalidad[56]. Si Joseph de Maistre mantenía que el verdugo era el puntal del orden social en el Estado, la provocativa perspectiva de Gellner fue que el papel decisivo en el Estado pertenecía por completo al educador[57]. Más que hacia sus gobernantes, los nuevos ciudadanos nacionales se volvieron leales hacia su cultura.

Sin embargo, el razonamiento de Gellner de que esto ha convertido al Estado moderno en una comunidad formada por completo por sacerdotes/escribas resulta impreciso[58]. Aunque la alfabetización se ha vuelto universal, en la nación hay una nueva división del trabajo entre los que crean y difunden la alfabetización, y se ganan la vida haciéndolo, y aquellos que consumen sus productos y los utilizan. Desde el electo ministro de Cultura, pasando por los investigadores y profesores universitarios hasta el maestro de la escuela, hay una jerarquía de intelectuales que sirven al Estado y que cubren los papeles de director, guionista e incluso de actores principales en el inmenso espectáculo cultural llamado nación. Los agentes de la cultura en los campos del periodismo, la literatura, el teatro y más tarde el cine y la televisión completan el reparto.

En los reinos que precedieron a la consolidación de las naciones, particularmente los de Europa occidental, los agentes de la cultura constituyeron un eficaz cuerpo que trabajó en tándem con los círculos administrativos oficiales, la judicatura y los militares, y que colaboró con ellos en el proyecto de construcción de la nación. Entre los grupos minoritarios –lingüístico-culturales o religiosos, definidos en general como étnicos– que habían sufrido la discriminación bajo los reinos supranacionales y los poderes imperiales, la intelectualidad era casi la única comadrona de las nuevas naciones que surgían con rapidez.

Dentro de las fronteras de los imperios austrohúngaro, zarista y otomano, y más tarde en las colonias británicas, francesas, belgas y holandesas, surgieron pequeños círculos de una vigorosa intelectualidad que se caracterizaban por una aguda sensibilidad hacia la discriminación cultural, la represión lingüística o la exclusión sobre bases religiosas. Estos grupos surgieron sólo cuando el fermento nacionalista ya es-

---

[56] No hay suficientes estudios empíricos sobre la nacionalización de las masas en las naciones occidentales. Una excepción es la obra relativamente reciente de Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914,* Stanford, Stanford University Press, 1976.

[57] E. Gellner, *Nations and Nationalism,* cit., p. 34.

[58] *Ibidem,* p. 32.

taba bullendo en la metrópoli, todavía débil e imaginado en los reinos que se desmoronaban pero auténtico y hegemónico en los nuevos imperios. También estaban familiarizados con la cultura superior que estaba tomando forma y propagándose en los centros de poder, pero todavía se sentían inferiores a ella porque habían llegado desde los márgenes y constantemente se les recordaba ese hecho. Ya que sus herramientas de trabajo eran culturales y lingüísticas, fueron los primeros en verse afectados por estas discriminaciones, represiones y exclusiones, y por ello formaron la vanguardia de la revuelta nacionalista.

Estos dinámicos grupos comenzaron una larga campaña para sentar los fundamentos de los emergentes movimientos nacionales que reclamarían la soberanía sobre las naciones que representaban, mientras que al mismo tiempo provocaban su nacimiento. Algunos de estos intelectuales se reconvirtieron en dirigentes políticos de los nuevos movimientos de masas, otros se aferraron a sus ocupaciones intelectuales y apasionadamente continuaron delineando los contornos y contenidos de la nueva cultura nacional. Sin estos primeros literatos no hubieran proliferado las naciones y el mapa político del mundo hubiera sido más monocromático[59].

Estos intelectuales tuvieron que utilizar dialectos populares o incluso tribales, y algunas veces olvidadas lenguas sagradas que transformaron rápidamente en nuevos lenguajes modernos. Produjeron los primeros diccionarios y escribieron las novelas y los poemas que describían la imaginada nación y bosquejaban las fronteras de su tierra natal. Pintaron melancólicos paisajes que simbolizaban el suelo de la nación[60] e inventaron emotivas leyendas populares, gigantescos héroes históricos y tejieron el antiguo folclore en un conjunto homogéneo[61]. Hicieron una amalgama de acontecimientos, relacionados con entidades políticas diversas y no conectadas, para formar una narrativa consecutiva y coherente que unificó el tiempo y el espacio, produciendo así una larga historia nacional que se remontaba a tiempos primigenios. Naturalmente, los elementos específicos de los diversos materiales históricos desempeñaron una parte (pasiva) en dar forma a la cultura moderna, pero fueron principalmente los escultores intelectuales quienes formularon la imagen de la nación de acuerdo

---

[59] Sobre las etapas del desarrollo de los movimientos de minorías nacionales en el centro y en el este de Europa, véase el importante trabajo empírico del investigador checo Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Nueva York, Columbia University Press, 2000. El propio autor atribuyó el torpe título del libro y su obsoleta terminología al hecho de que su primera versión apareciera ya a principios de la década de los setenta.

[60] Sobre la representación visual de las naciones, véase la excelente obra de Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationals: Europe XVIIIe-XXe siècle*, París, Seuil, 1999, pp. 185-224 [ed. cast.: *La creación de las identidades nacionales. Europa: siglos XVIII-XX*, Madrid, Ézaro, 2010].

[61] Sobre el cómo y el porqué se crearon los héroes nacionales, véase P. Centlivres *et al.* (eds.), *La Fabrique des héros*, París, Maison des sciences de l'homme, 1998.

con su visión, cuyo carácter fue formado principalmente por las intrincadas demandas del presente.

La mayor parte de ellos no se veían a sí mismos como las comadronas de la nueva nación, sino como los vástagos de una nación latente a la que estaban despertando de un largo sueño. Ninguno quería verse como un bebé abandonado a las puertas de la iglesia sin una nota de identificación. Tampoco la imagen de la nación como una clase de monstruoso Frankenstein, compuesto por órganos de diferentes fuentes, perturbaba especialmente a sus devotos. Cada nación tenía que aprender quiénes eran sus «ancestros», y en algunos casos sus miembros buscaron ansiosamente las cualidades de la semilla biológica que propagaban.

La genealogía dio un valor añadido a la nueva identidad y, cuanto más largo se percibía el pasado, más se veía el futuro como interminable. No sorprende entonces que de todas las disciplinas intelectuales la más nacionalista sea la del historiador.

La ruptura causada por la modernización distanció a la humanidad de su pasado reciente. La movilidad creada por la industrialización y la urbanización hicieron añicos no sólo la rígida escala social, sino también la tradicional y cíclica continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. Anteriormente, los productores agrícolas no tenían necesidad de crónicas de reinos, imperios y principados. No tenían dónde utilizar la historia de colectivos a gran escala porque no tenían ningún interés por un tiempo abstracto, desconectado de su existencia concreta. Careciendo de semejante concepto de desarrollo, se contentaban con la imaginación religiosa compuesta por un mosaico de recuerdos que carecía de una tangible dimensión de movimiento progresivo. El fin se convirtió en un principio y la eternidad unió la vida y la muerte.

Sin embargo, el sobrecogedor mundo moderno secular convirtió el tiempo en la principal arteria a través de la cual el imaginario simbólico y emocional entró en la conciencia social. El tiempo histórico se volvió inseparable de la identidad personal, y la narrativa colectiva dio significado a la existencia nacional cuya consolidación requería duros sacrificios. El sufrimiento del pasado justificaba el precio exigido a los ciudadanos en el presente. El heroísmo del mundo que se desvanecía profetizaba un brillante futuro, quizá no para el individuo pero sin duda para la nación. Con la ayuda de los historiadores, el nacionalismo se convirtió en una ideología esencialmente optimista. Esto, más que cualquier otra cosa, fue el secreto de su éxito.

II

La historia como mito En el principio, Dios creó al pueblo

> De lo que se ha dicho, queda más claro que el sol a mediodía que el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino por alguien que vivió mucho tiempo después que Moisés.
>
> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político,* 1670

> La Tierra de Israel fue el lugar de nacimiento del pueblo judío. Aquí tomó forma su identidad religiosa, espiritual y política. Aquí alcanzó por primera vez la categoría de Estado, creó valores culturales de significado nacional y universal y dio al mundo el eterno Libro de los Libros.
>
> Declaración de Establecimiento del Estado de Israel, 14 de mayo de 1948

Antigüedades de los judíos, la fascinante obra de Flavio Josefo, fue escrita a finales del siglo I d.C. Puede que se trate de la primera obra de autor conocido que buscó reconstruir una historia general de los judíos –o, más exactamente, de los judeos– desde su «principio» hasta su propio tiempo[1]. Josefo era un judío helenizado y un creyente que alardeaba de pertenecer a la elegida «semilla sacerdotal»; por ello su libro se abre con las siguientes palabras: «En el principio, Dios creó el cielo y la tierra. Pero, cuando la tierra no se dejaba ver, cubierta como estaba por una espesa oscuridad y el viento soplaba sobre su superficie, Dios ordenó que hubiera luz [...]. Y éste fue realmente el *primer* día. Pero Moisés dijo que fue *un* día»[2].

---

[1] *Antigüedades de los judíos* de Josefo apenas menciona a las abundantes comunidades de creyentes judíos fuera de Judea. Véase Shaye J. D. Cohen, «Ioudaios, Iudaeus, Judaean, Jew», en *The Beginnings of Jewishnes: Boundaries, Varieties, Uncertainties,* Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 69-106.

[2] Flavio Josefo *Antigüedades de los judíos,* I, 1, 1.

El antiguo historiador estaba seguro de que el Pentateuco (los cinco primeros libros del Antiguo Testamento) fue dictado por Dios a Moisés, y daba por supuesto que, tal como se recogía en las Escrituras, la historia de los hebreos y los judeos debía empezar con la creación del mundo. Por ello las Escrituras fueron la única fuente sobre la que elaboró la primera parte de su obra. Josefo trató de vez en cuando de incorporar otras fuentes que añadieran verosimilitud a su historia pero con pocos resultados. Desde el relato de la Creación, pasando por la aparición de Abraham el Hebreo y el éxodo de Egipto, hasta las aventuras de la pía Ester, copió los cuentos bíblicos sin comentarios ni dudas, limitándose a realizar algunos notables cambios de estilo y un pequeño número de inclusiones y supresiones tácticas. Solamente en la parte final de su obra, cuando el historiador procedió a relatar la historia de los judeos a partir del final de la narrativa bíblica, recurrió a fuentes más seculares que adaptó enérgicamente para crear una narrativa continua y coherente.

A finales del siglo I d.C., el creyente autor judío consideró razonable investigar la genealogía de sus contemporáneos judíos remontándose hasta la historia de Adán y Eva y de sus vástagos, así como a la historia del Diluvio y del Arca de Noé, y a partir de ahí continuó entrelazando las acciones de Dios con los hechos de los hombres sin ninguna separación o mediación entre ambas. Glorificó abiertamente a los judeos describiendo su origen desde los tiempos más remotos –en Roma la antigüedad era una virtud– y alababa sobre todo sus leyes religiosas y a la omnipotente divinidad que los guiaba. Josefo vivió en Roma, pero sentía en su espalda el viento del monoteísmo que soplaba en los salones culturales del gran mundo pagano y eso impulsó el carácter misionero de sus escritos. Para él, la historia antigua, como la copió del Antiguo Testamento, era por encima de todo una «filosofía ejemplar», como la definía el historiador griego Dionisio de Halicarnaso cuyos escritos sobre la antigüedad romana sirvieron de modelo al historiador judío[3].

Los antiguos mitos todavía eran dominantes en el siglo I, y las hazañas de los hombres que se relataban en ellos podían ser sazonadas con acontecimientos de mundos divinos. Sin embargo, en nuestro tiempo, el comienzo de la era nacionalista trajo una importante reestructuración y la divinidad fue derribada de su pedestal; a partir de entonces la verdad de estos mitos fue limitada a las narraciones bíblicas que se ocupaban de los hechos de la humanidad. Pero ¿cómo fue que, mientras repentinamente se rechazaban como falsos los milagrosos trabajos de la Providencia, la narrativa humana, que estaba íntimamente relacionada con ellos, se mantuviera como un hecho histórico?

---

[3] Dionysius of Halicarnassus [Dionisio de Halicarnaso], *Roman Antiquities*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1937 [ed. cast.: *Historia antigua de Roma*, 4 vols., Madrid, Gredos, 2002].

Hay que recordar que la «verdad» bíblica que se extrajo no fue una narrativa universal sobre la historia de la humanidad, sino el relato de un pueblo sagrado al que una moderna lectura secularizada convirtió en la primera nación de la historia humana.

Los primeros desarrollos de la historia judía

Entre Flavio Josefo y la era moderna no hubo ningún intento por parte de autores judíos de escribir una historia general de su pasado. Aunque el monoteísmo judío nació revestido del mito histórico-teológico, durante el largo periodo llamado la Edad Media no se produjo ninguna historiografía judía. Tampoco la muy desarrollada tradición cristiana de las crónicas, ni la literatura histórica islámica, atrajeron a un judaísmo rabínico que con raras excepciones rechazaba examinar su pasado reciente o distante[4]. La secuencia cronológica de acontecimientos del tiempo secular era ajena al tiempo que marcaba el exilio, un estado de constante vigilancia adaptado al anhelado momento en el que aparecería el Mesías. El distante pasado era una borrosa memoria que garantizaba su llegada.

Pasarían alrededor de dieciséis siglos ante de que Jacques Basnage, un teólogo hugonote nacido en Normandía y establecido en Róterdam, emprendiera la continuación del proyecto del historiador nacido en Judea y establecido en Roma. *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'a present: Pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèph* fue escrita a principios del siglo XVIII por este erudito protestante, principalmente como un ataque a la detestada Iglesia de Roma[5]. En esta obra, como en la de Josefo, escribir sobre el pasado tenía finalidades morales y religiosas; no se trataba de un trabajo de investigación en el sentido moderno y apenas utilizaba documentos judíos.

Proyectado para ampliar el trabajo de Josefo, el libro de Basnage no empieza con el Génesis, aunque evidentemente, como devoto teólogo que era, no dudó de la vera-

---

[4] Las crónicas similares a la de Josefo generalmente empezaban con la Creación, el ascenso del rey David y el reino de Josías; seguían con Jesús y los apóstoles, y llegaban hasta el ascenso de los reyes francos cristianizados. Véase, por ejemplo, Gregory of Tours [Gregorio de Tours], *The History of the Franks*, Londres, Penguin Classics, 1976. Hay que señalar una obra que imitaba a la de Josefo y que apareció en el siglo X de nuestra era: *Sefer Yosiphon*, Jerusalén, Bialik, 1974 (en hebreo). La genealogía de Rabbi Ahimaaz, *Megillat Ahimaaz*, Jerusalén, Tarshish, 1974 (en hebreo), apareció en el siglo XI. En el siglo XII empezaron a aparecer crónicas más breves que describían la tribulaciones de los judíos. Sobre la falta de historiografía judía véase también Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Washington, University of Washington Press, 2005 [ed. cast.: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002].

[5] Jacques Basnage, *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'a present: Pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèph*, La Haya, Henry Scheurleer, 1706-1707.

cidad de ese prólogo bíblico. De hecho, siguiendo a Martín Lutero en el siglo XVI, los protestantes fueron los que realzaron la importancia y el prestigio del Antiguo Testamento, algo especialmente perceptible en la Iglesia anglicana y sus disidentes. Pero, como la mayoría de los críticos de la Iglesia católica, Basnage no trazó una línea sin interrupciones desde los antiguos hebreos a las comunidades judías de su tiempo. Pensaba que el Antiguo Testamento pertenecía a todos los descendientes de los «Hijos de Israel», un término que incluía a los cristianos tanto o más que a los judíos puesto que el «verdadero Israel» se encontraba en la cristiandad. Aunque aplicaba el término «nación» a los judíos, no tenía su connotación moderna, y analizaba su historia principalmente como la de una secta perseguida por su negativa a aceptar a Cristo como el salvador. Basnage escribió sobre ellos mostrando cierta compasión, considerándolos las víctimas elegidas por el corrupto papado durante toda la Edad Media. Solamente el progreso de la ilustrada reforma protestante podría llevar finalmente a los judíos a la salvación, es decir, al gran día en que por fin se convertirían al cristianismo[6].

Unos cien años después, el historiador judío-alemán Isaak Markus Jost utilizó la obra de Basnage como modelo para escribir una historia de los judíos y, aunque también la criticaba, conservó la estructura de la obra del historiador protestante. El primero de los nueve volúmenes del innovador trabajo de Jost apareció en 1820: *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage: Nach den Quellen bearbeitet [Historia de los israelitas desde los macabeos hasta nuestros días]*[7]. El término «israelitas» fue adoptado por alemanes y franceses «de la religión de Moisés» que lo preferían al de «judíos», un término cargado de connotaciones negativas.

Este primer intento moderno de narrar la historia completa de los judíos, realizado por un historiador que se consideraba judío, sorprendería a los lectores actuales porque se saltaba el periodo bíblico. La larga narrativa de Jost se abre con el reino de Judea bajo los asmoneos, y continúa con monografías que reconstruyen la historia de diversas comunidades judías hasta los tiempos modernos. Se trata de una narrativa no consecutiva, rota en numerosos relatos, pero su aspecto más destacable se encuentra en el hecho de que carece de ese «principio» que más tarde sería considerado parte integral de la historia de los judíos en la tierra. En la segunda mitad del siglo XIX, el tiempo de la construcción nacionalista que asistió a la «restauración» de la Biblia entre muchos judíos instruidos de Europa, este detalle historiográfico debió de parecer extraño.

---

[6] Véase el artículo de Jonathan M. Elukin, «Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters», *Journal of the History of Ideas* 53: 4 (1992), pp. 603-630.

[7] Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage: Nach den Quellen bearbeitet,* 9 vols., Berlín, Schlesinger'sche Buch, 1820-1828.

Para entender este primer estudio metódico de la historia de los judíos a lo largo de los siglos, debemos recordar que su brillante autor todavía no era un historiador nacional o, más exactamente, no era un judío nacional. Tenemos que mirar más allá de Jost y apreciar su sensibilidad como parte del nuevo tejido mental de la joven intelectualidad que surgía del viejo mundo judío. Durante las dos primeras décadas del siglo XIX, los intelectuales judíos alemanes –incluso aquellos que eran «muy judíos»– tenían una percepción de sí mismos mayormente cultural y religiosa. En aquel momento la joven Alemania no era tanto una entidad política como un concepto lingüístico-cultural. Esta sociedad, en la que se hablaban varios dialectos del alemán y en la que los judíos constituían el 1 por 100 de la población, había empezado recientemente la relativa unificación impuesta por el invasor francés. La mayor parte de los intelectuales, tanto de origen judío como cristiano, todavía no habían respondido por completo a la seducción política del nacionalismo, aunque unos cuantos, incluyendo a Jost, ya eran conscientes de sus primeros mazazos. La mayor parte de los intelectuales de origen judío se unió al proyecto de emancipación, es decir, al proceso de adquirir la igualdad de derechos civiles que desde la segunda década del siglo había comenzado a implantarse en parte en diversos principados y reinos alemanes y que era un elemento crucial para la nacionalización de la política. Todos estaban esperando que el anhelado Estado alemán rompiera con sus fundamentos clericales y privatizara por completo todas sus religiones.

Jost nació en Bernburg, en el centro de Alemania, dos años antes que Leopold von Ranke, el fundador de la historiografía crítica. Comenzó su carrera literaria como un típico liberal ilustrado. Creció como judío, asistió a una escuela rabínica y continuó apreciando ciertos aspectos de la cultura religiosa judía. No obstante, apoyó la creciente ola reformista y creía que su vida y la vida de su comunidad podía armonizarse con la emergente visión histórico-política de la ciudadanía alemana.

Con algunos amigos y colegas, todos de orígenes judíos, tomó parte por un breve periodo en la creación de un «círculo de la ciencia» del que surgiría la importante corriente que llegó a conocerse como «la ciencia del judaísmo», Wissenschaft des Judentums en alemán, un movimiento que influyó sobre todos los estudios judíos de los tiempos modernos. Los miembros del círculo y sus sucesores discrepaban bastante en cuanto a su propia identidad, y el tema les producía cierta angustia[8]. El grupo pertenecía a la primera generación de judíos alemanes que estudió en las universidades, aunque su «excepcional» origen religioso los impedía acceder a puestos académicos. Subsistían como maestros, periodistas o rabinos de la reforma y en

[8] Sobre este movimiento intelectual, véase Maurice-Ruben Hayoun, *La Science du judaïsme,* París, Presses Universitaires de France, 1995. Véase también Paul Mendes-Flohr (ed.), *Modern Jewish Studies: Historical and Philosophical Perspectives,* Jerusalén, Zalman Shazar, 1979.

su tiempo libre se dedicaban a sus estudios de filosofía o historia. Como intelectuales cuyo capital simbólico se encontraba principalmente en su herencia judía, no estaban dispuestos a renunciar a su distinción cultural y buscaban conservar lo mejor de ella. Al mismo tiempo, deseaban integrarse en la naciente Alemania y por ello emprendieron un viaje intelectual, complejo y lleno de dificultades, con la idea de que investigar el pasado judío y realzar sus aspectos positivos ayudaría a construir un puente que permitiera a la comunidad judía participar en esa futura Alemania.

De esta forma, durante las primeras etapas de redacción de la historia judía en los tiempos modernos el proyecto no se caracterizó por ser un discurso nacional, y ello explica la ambivalencia de los escritores sobre la inclusión de la historia bíblica como parte de esa historia. Tanto para Jost como para Leopold Zunz, el segundo importante historiador en los primeros días de la ciencia del judaísmo, la historia judía no empezaba con la conversión de Abraham o con las Tablas de la Ley en el monte Sinaí, sino con el regreso de los exiliados de Babilonia. Ambos sostenían que solamente entonces comenzó el judaísmo histórico-religioso, después de que su cultura se hubiera forjado en la experiencia del propio exilio. El Antiguo Testamento había alimentado su nacimiento, pero después se convirtió en una propiedad universal que más tarde inspiraría el nacimiento del cristianismo[9].

Además de aspirar a la emancipación civil, Jost, Zunz, más tarde Abraham Geiger y de hecho la mayor parte de los defensores de la reforma en el siglo XIX estaban guiados por la investigación bíblica no judía que ganaba impulso en aquel momento. Jost había sido discípulo de Johann Gottfried Eichhorn, uno de los brillantes pioneros de esta tendencia crítica y estaba familiarizado con la nueva crítica filológica, la mayor parte de la cual adoptó de buen grado[10]. Sabía que las Escrituras habían sido redactadas mucho más tarde por diversos autores y, además, que carecían de evidencias externas que pudieran corroborarlas. Esto no significa que dudara de la verdad del mito sobre el ascenso de los hebreos y de la posterior consolidación de su reino, pero asumió que el periodo en cuestión era demasiado oscuro para servir de base a un estudio histórico significativo. Además, los hebreos de Canaán, a pesar de estar bajo las leyes de Moisés, no se diferenciaban de los pueblos paganos que los rodeaban. Hasta su exilio en Babilonia rechazaron constantemente los mandamientos divinos que eran seguidos solamente por una limitado estrato de sacerdotes y profetas. La Biblia se convirtió en la obra que dio forma a la identidad y a la fe en el momento en que fue editada y difundida entre un público fiel que verdaderamente

---

[9] Sobre Zunz y la Biblia, véase Reuven Michael, *The Historical Jewish Writing*, Jerusalén, Bialik, 1993 (en hebreo), p. 207.

[10] Sobre la posición de Jost sobre la Biblia, véase el apasionante trabajo de Ran HaCohen, *Reviving the Old Testament*, Tel Aviv, Hakibutz Hameuhad, 2006 (en hebreo), pp. 54-77.

la necesitaba. «Cuando los Hijos de Israel salieron de Egipto, eran primitivos e ignorantes», señala Jost. «Los judíos en Persia estudiaron y aprendieron de los persas una nueva perspectiva religiosa, una vida, un lenguaje y una ciencia civilizados»[11]. Por ello, el periodo del exilio, en el sentido más amplio, era el que debía representar el comienzo de la historia judía. La brecha entre el hebreismo antiguo y la historia judía se convirtió en el concepto que subyacía en la obra de la mayor parte de los primeros investigadores alemanes de la ciencia del judaísmo[12].

Toda corroboración histórica depende de la ideología, ya sea de manera manifiesta o encubierta, y el enfoque de Jost era coherente con ella. Su gran obra buscaba convencer a los lectores alemanes, tanto judíos como cristianos, de que, a pesar de la distinta fe de los «israelitas», no se trataba de un pueblo «foráneo» lejos de sus moradas. Mucho antes de la destrucción del Segundo Templo, sus antepasados prefirieron vivir fuera de la Tierra Sagrada y, a pesar de su tradicional aislamiento religioso, siempre fueron una parte integral de los pueblos entre los que vivían. «Permanecieron siendo judíos, aunque también miembros de otras naciones», reitera Jost. «Amaban a sus hermanos de Jerusalén y les deseaban paz y prosperidad, pero apreciaban más su nueva patria. Rezaban con sus hermanos de sangre, pero iban a la guerra con sus hermanos del país. Eran amistosos con sus hermanos de sangre, pero derramaban su sangre por su patria»[13].

En el lejano pasado, su patria había sido Babilonia o Persia, mientras que en aquel momento era principalmente la Alemania posnapoleónica. Jost era consciente de las primeras señales del nacionalismo alemán y, como la mayor parte de los individuos instruidos de origen judío, buscaba maneras indirectas de unirse a él. Esto explica la creación de un trabajo historiográfico de asombroso alcance y originalidad que sigue siendo completamente diferente a todas las historias judías que vinieron a continuación. En el siglo XIX, una persona que empezaba a escribir una historia del colectivo del que se consideraba miembro normalmente lo hacía por motivos nacionalistas. Sin embargo, en su reconstrucción de la historia de los israelitas Jost estaba impulsado por estímulos intelectuales y mentales completamente diferentes. Su premisa era que los judíos podían compartir un origen común, pero las diferentes comunidades judías no eran miembros separados de un cuerpo único. Las comunidades diferían ampliamente de un lugar a otro en sus culturas y modos de vida y solamente estaban vinculadas por su distintiva fe religiosa. Ninguna entidad política suprajudía separaba a los judíos de los no judíos; por ello en el mundo moderno

[11] Citado en R. Michael, *The Historical Jewish Writing*, cit., p. 220.

[12] Sobre este tema, véase Nathan Rotenstreich, *The Jewish Thought*, Tel Aviv, Am Oved, 1966 (en hebreo), p. 43.

[13] Citado en R. Michael, *I. M. Jost: Founder of the Modern Jewish Historiography*, Jerusalén, Magness Press, 1983 (en hebreo), pp. 24-25.

podían reclamar los mismos derechos civiles que todas las demás comunidades y grupos culturales que se abalanzaban para entrar en la nación moderna.

Cuando apareció el primer volumen de su obra, Jost revelaba en una carta a un amigo el pensamiento político que subyacía y motivaba su trabajo historiográfico:

> El Estado no puede reconocer a los judíos como sus miembros legítimos mientras no se casen con los habitantes del país. El Estado existe solamente en virtud de su pueblo y su pueblo debe constituir una unidad. ¿Por qué debería consagrar una asociación cuyo principio fundamental es que ella sola posee la verdad y por ello debe evitar toda integración con los habitantes del país? [...] Ésta es la manera en que razonarán nuestros hijos, y gustosamente abandonarán una iglesia coercitiva para ganar libertad, un sentimiento de pertenencia al *Volk,* amor a la patria y servicio al Estado, las posesiones más elevadas de hombre en la tierra[14].

Estas sencillas afirmaciones muestran que Jost identificaba con claridad los principios básicos del nacionalismo que se levantaba en su época, pero también que tenía sus dudas sobre la posibilidad de una simbiosis entre judíos y no judíos en la emergente nación alemana, y estas dudas se intensificarían tras la oleada de conservadurismo de la década de 1830, con todas sus corrientes antijudías.

Los posteriores escritos de este historiador pionero muestran una cierta evolución. A partir de mediados de siglo la política de identidad alemana sufriría una agitación conceptual, pero sus primeras señales fueron discernibles incluso antes de las revoluciones de 1848 y afectaron a la temprana reconstrucción del pasado judío. Ya en su *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes [Historia general del pueblo israelita],* el breve segundo libro de Jost que apareció en 1832, el periodo bíblico ocupa una parte mayor del relato, y los judíos aparecen representados como una unidad con una secuencia histórica más rigurosa[15]. A partir de aquí el tono es más político aunque todavía no es nacionalista, y el Antiguo Testamento se convierte en una fuente más legítima para la narrativa del «pueblo israelita». En los años siguientes, las opiniones políticas de Jost se volvieron más cautelosas y vacilantes y también empezó a abandonar la crítica de la Biblia que había seguido en su primer libro. Este cambio se puso de manifiesto en la relativa extensión de las épocas que asignaba a los primeros hebreos y posteriores judíos.

Así, ya desde el comienzo, hubo una estrecha conexión entre la consideración del Antiguo Testamento como una fuente histórica fidedigna y el intento de definir

---

[14] Esta carta apareció en Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism,* Hanover, Brandeis University Press, 1994, p. 238.

[15] I. M. Jost, *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes,* Karlsruhe, D. R. Marx, 1836 (1832).

una identidad judía moderna en términos prenacionalistas o nacionalistas. Cuanto más nacionalista era el autor, más consideraba a la Biblia como historia, como el certificado de nacimiento que atestiguaba el origen común del «pueblo». Algunos de los reformistas estaban interesados en la Biblia por razones bastante diferentes, como la oposición a la adscripción rabínica ortodoxa al Talmud o la imitación de modas protestantes. Pero desde Isaak Jost, pasando por algunos de los intelectuales que se unieron a la segunda etapa de la ciencia del judaísmo, hasta la aparición del gran innovador que fue Heinrich Graetz, el Antiguo Testamento se convirtió en el punto de partida para la primera exploración historiográfica que condujo a la fascinante invención de la «nación judía», una invención que en la segunda mitad del siglo XIX se volvería cada vez más importante.

El Antiguo Testamento como mitohistoria

La historia de los israelitas que había escrito Jost, la primera historia judía realizada en los tiempos modernos, no fue muy popular en su época y no es casualidad que nunca fuera traducida a otras lenguas, ni siquiera al hebreo. Aunque se ajustaba a la perspectiva de los intelectuales judíos alemanes, seculares o no, que estaban implicados en el movimiento de emancipación, la mayor parte de ellos no deseaba buscar sus raíces en la difusa antigüedad. Se veían a sí mismos como alemanes y, en la medida en que continuaban creyendo en una providencial divinidad, se describían a sí mismos como miembros de la religión de Moisés y apoyaban la animada corriente de la reforma. En el centro y en el este de Europa la mayor parte de los instruidos herederos de la Ilustración consideraban el judaísmo como una comunidad religiosa, no un pueblo errante o una nación foránea.

Los rabinos y las figuras religiosas tradicionales –es decir, los intelectuales «orgánicos» de las comunidades judías– todavía no tenían que examinar la historia para afirmar una identidad que durante siglos había sido dada por descontado.

En la década de 1850 empezaron a aparecer los primeros volúmenes de *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart [Historia de los judíos desde los tiempos antiguos hasta el presente]*, de Heinrich Graetz. La obra tuvo un gran éxito y algunas partes no tardaron en ser traducidas al hebreo y a otros idiomas[16]; es-

[16] Heinrich (Hirsch) Grätz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, O. Leiner, [1853-1876] 1909. Partes del libro fueron traducidas al hebreo ya en la década de 1870, pero la traducción (casi) completa se realizó en el siglo XX. En inglés empezó a aparecer en la década de 1860, y la obra completa apareció en Londres en la década de 1890. Yo utilizo la siguiente edición: Heinrich Graetz, *History of the Jews*, Filadelfia, JPS, 1891-1898.

crita con una impresionante facilidad literaria, ocupó un lugar destacado en la historia nacional judía durante todo el siglo XX. Es difícil medir el impacto que tuvo en el ascenso del futuro pensamiento sionista, pero no hay duda de su trascendencia e importancia. Aunque en esta extensa obra no abundan las descripciones de la historia judía en Europa del este (Graetz, quien nació en Pozna, entonces parte de Alemania y cuya lengua materna era el *yiddish,* se negó a que su libro fuera traducido al «vergonzoso dialecto» de sus padres), los primeros intelectuales nacionalistas del Imperio ruso la abrazaron con entusiasmo y todos los sueños que dejaron registrados sobre la «anciana patria» todavía muestran huellas de sus atrevidas declaraciones[17]. El trabajo de Graetz fertilizó la imaginación de unos escritores y poetas que estaban ansiosos por encontrar nuevos campos de memoria histórica que no fueran los tradicionales pero que, no obstante, continuaran recurriendo a la tradición. También fomentó el interés secular, si no completamente ateo, por el Antiguo Testamento. Más tarde, los primeros colonos sionistas en Palestina utilizaron su obra como su hoja de ruta por el largo pasado. En el Israel actual hay colegios y calles con el nombre de Graetz, y ninguna obra histórica sobre los judíos deja de mencionarlo.

La razón de esta abrumadora presencia está clara: se trata de la primera obra que se esforzó, con consistencia y sensibilidad, por inventar al pueblo judío y en la que el término «pueblo» equivalía en cierta medida al término moderno de «nación». Aunque nunca fue un sionista por completo, Graetz formó el molde nacional que serviría para escribir la historia judía. Con gran virtuosismo logró crear una narrativa unificada que minimizaba la problemática multiplicidad y creaba una historia sin interrupciones, diversificada pero siempre singular. Igualmente los periodos básicos que establece –salvando abismos temporales y borrando intervalos y brechas en el espacio– serían utilizados por los futuros historiadores sionistas, incluso aunque los renovaran y reestructuraran. A partir de entonces el judaísmo dejó de ser para mucha gente una rica y diversa civilización religiosa que, a pesar de todas las dificultades y tentaciones, consiguió sobrevivir a la sombra de gigantes, y se convirtió en un antiguo pueblo o raza que había sido desarraigado de su patria en Canaán y que en su juventud llegó a las puertas de Berlín. El popular mito cristiano sobre el judío errante, reproducido por el judaísmo rabínico en los primeros siglos después de Cristo, había adquirido a un historiador que empezó a traducirlo como una narrativa judía prenacional.

Para crear un nuevo paradigma del tiempo, es necesario demoler el «defectuoso y dañino» paradigma anterior. Para comenzar la construcción de una nación, era nece-

---

[17] De acuerdo con Shmuel Feiner, la obra de Graetz se convirtió en el libro de texto nacional para la organización Hovevai Zion (los precursores del movimiento sionista). Véase *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness,* Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2002, p. 347.

sario rechazar aquellos escritos que no reconocieran su principal andamiaje. Por esta razón, Graetz acusó a su predecesor Jost de «romper» la historia de los judíos:

> Hizo pedazos el heroico drama de miles de años. Entre los viejos israelitas, los ancestros y contemporáneos de los Profetas y compositores de los Salmos, y los judíos, los discípulos de los rabinos, Jost creó un profundo abismo haciendo una clara diferencia entre ellos, como si los últimos no fueran los descendientes de los primeros sino de un linaje completamente diferente[18].

¿De qué linaje venían tantos judíos? El siguiente capítulo abordará esa cuestión; por ahora basta señalar que una historia nacionalista –o, estrictamente hablando, prenacionalista, ya que en este caso el discurso no incluía un inequívoco llamamiento a favor de la soberanía política– no tolera lagunas o perversas aberraciones. Graetz buscó reparar la insoportable separación que, para él, habían causado Jost, Zunz, Geiger y otros con su «ceguera», y que los impedía ver el antiguo reino como un capítulo legítimo de la historia judía, condenando así a los judíos a continuar viéndose como miembros de simples civilizaciones religiosas en vez de un pueblo o una tribu eterna *(Volksstamm)*.

La dura crítica de Graetz no aparece en la primera parte de su trabajo sino hacia el final del mismo, en el volumen sobre la era moderna que escribió varios años después de la muerte de Jost en 1860. Cuando en 1853 empezó a publicar su descomunal obra, Graetz, igual que Basnage y Jost, comenzó la narrativa judía después del periodo bíblico, y el primer volumen abarca el tiempo de la Mishná y el Talmud después de la caída del Templo. Poco después regresó al periodo del reino asmoneo, pero pasaron veinte años –es decir, después del ascenso del Segundo Reich y de la unificación de Alemania bajo la Prusia de Bismarck, con el nacionalismo triunfalmente creciendo por toda Europa central y meridional– hasta que la posición protonacionalista de Graetz alcanzó su forma final y madura[19]. Sólo después de que hubiera recapitulado la historia de los judíos en su época y finalizado su libro con el presente de mediados del siglo XIX, en un tono desafiante y amargo volvió hacia atrás cronológicamente para reconstruir el nacimiento del «pueblo elegido por su moral».

---

[18] H. Graetz, *History of the Jews*, cit., vol. 5, p. 595. La ira de Graetz contra Jost prefigura la irritación nacionalista de Gershom Scholem contra Leopold Zunz y los demás historiadores de la primera Ciencia del Judaísmo, que «no tienen ni idea de dónde se encuentran y si lo que quieren es construir la nación judía y el pueblo judío, o contribuir a derribarlo», Gershom Scholem, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance*, Tel Aviv, Am Oved, 1975, p. 388.

[19] Sobre el contexto en que se produce la redacción de este libro, véase Reuven Michael, *Hirsch (Heinrich) Graetz: The Historian of the Jewish People*, Jerusalén, Bialik, 2003, pp. 69-93 y 148-160.

No fue por casualidad que la que se presentó como la primera épica histórico-nacional sobre los judíos tuviera que culminar con la era bíblica.

Para que haya una conciencia nacional, una identidad colectiva moderna, se requiere tanto de la mitología como de la teleología. El mito fundacional fue, por supuesto, el cosmos de los textos del Antiguo Testamento cuyos componentes narrativos e históricos se convirtieron en un vibrante mito en la segunda mitad del siglo XIX, a pesar de las críticas filológicas que se le hicieron[20]. Para Graetz, la teleología estaba alimentada por una vaga suposición, todavía no totalmente nacionalista, de que el eterno pueblo judío estaba destinado a traer la salvación al mundo.

Las centenarias comunidades judías nunca pensaron que el Antiguo Testamento fuera una obra independiente que pudiera ser leída sin la interpretación y mediación de la «Torah oral» (la Mishná y el Talmud). Sobre todo entre los judíos de Europa del Este, el Antiguo Testamento se había convertido en un libro marginal que podía entenderse solamente mediante la Halakhah (la ley religiosa) y, desde luego, por medio de sus comentaristas autorizados. La Mishná y el Talmud eran los textos judíos de uso habitual; se introdujeron pasajes de la Torah (el Pentateuco) sin ninguna continuidad narrativa, en forma de una sección semanal leída en voz alta en las sinagogas. El Antiguo Testamento como conjunto fue la obra principal para los caraítas en el lejano pasado y para los protestantes en los tiempos modernos. Durante siglos, para la mayoría de los judíos la Biblia era escritura sagrada y por ello no era realmente accesible para la mente, igual que la Tierra Sagrada apenas estaba presente en la imaginación religiosa como un lugar real de la tierra.

Los judíos cultos, en su mayor parte producto de las escuelas rabínicas, estaban notando los efectos de la era secular, y su fe metafísica estaba empezando a mostrar unas cuantas grietas. Por ello deseaban encontrar otra fuente que reforzara su incierta y deteriorada identidad y la religión de la historia les pareció un sustituto adecuado de la fe religiosa. Pero, para aquellos que, razonablemente, no podían abrazar las mitologías nacionales que se estaban levantando ante sus ojos –mitologías desafortunadamente vinculadas con un pasado pagano o cristiano–, la única opción era inventar y adherirse a una mitología nacional paralela. Esto se vio facilitado por el hecho de que la fuente literaria de esta mitología, es decir, el Antiguo Testamento, fuera un objeto de adoración incluso para aquellos que declaradamente odiaban a los judíos contemporáneos. Y, ya que su supuesto reino antiguo en su propia patria constituía la evidencia más poderosa de que los judíos eran un pueblo o una nación –no simplemente una comunidad religiosa que vivía a la sombra de otras religiones

---

[20] Abraham Mapu, *The Love of Zion*, Londres, Marshall Simpkin, 1887. Por ejemplo, la primera novela escrita en hebreo bíblico, publicada en 1853, envuelve el reino de Judea en una gloria romántico-nacionalista.

hegemónicas–, el torpe caminar hacia el Libro de los Libros se convirtió en una decidida marcha hacia la imaginación de un pueblo judío.

Como otros movimientos nacionales de la Europa del siglo XIX que buscaban su propia edad de oro en un inventado pasado heroico (en la Grecia clásica, en la república romana o en las tribus teutonas o galas), para demostrar así que no eran entidades recién surgidas sino que habían existido desde tiempos inmemorables, los primeros brotes del nacionalismo judío recurrieron al mitológico reino de David, cuyo esplendor y poder se había conservado durante siglos resguardado en la creencia religiosa.

En la década de 1870 –después de Darwin y *El origen de las especies*– no era posible comenzar una historia seria con el relato de la Creación. Por ello, la obra de Graetz, a diferencia de la antigua historia de Josefo, se abría con el «asentamiento de Israel en la tierra y el comienzo de su formación como pueblo» y se omitieron los primeros milagros para hacer más científico el trabajo. Curiosamente, reducir los cuentos de los patriarcas y del éxodo de Egipto a breves resúmenes se suponía que hacía que la obra fuera más nacionalista. Graetz describe sucintamente a Abraham el Hebreo y a Moisés en un par de páginas. Para él la madre tierra, el antiguo territorio nacional –en vez de la emigración, la vida errante y la Torah–, era la que criaba a las naciones. La tierra de Canaán, con su «maravillosa» flora y fauna y su característico clima, produjo el carácter excepcional de la nación judía, que en su infancia dio su primeros pasos, atrevidos y precoces, en ese escenario. La naturaleza de un pueblo estaba determinada desde el mismo principio, y después nunca cambiaría:

> Y, cuando esta nación todavía se encontraba en su infancia, las semillas espirituales ya estaban floreciendo en su espíritu y su corazón sentía, aunque tenuemente, que estaba destinada a grandes hechos que la distinguirían de otros pueblos y la harían superior. Y, si sus maestros y mentores la instruían hasta que ese tenue sentimiento creciera en una poderosa fe, entonces no era posible que esa nación, en semejante escenario, no desarrollara las especiales cualidades que nunca serían eliminadas de su corazón[21].

Después de hacer esta declaración, Graetz empieza a seguir de cerca el relato bíblico, realzando con un excelente lenguaje literario los hechos heroicos, la destreza militar, la soberanía del reino y, por encima de todo, el vigor moral de la «infancia de la nación judía». Aunque expresa algunas cautelosas reservas sobre los últimos libros del Antiguo Testamento, presenta el relato posterior a la conquista de Canaán como un sólido bloque de incuestionable verdad, una posición que mantuvo hasta la fecha de su muerte. Para él, «los Hijos de Israel» que cruzaron el río y conquista-

[21] H. Graetz, *History of the Jews*, cit., vol. 1, 7.

ron la tierra de Canaán que había sido legada a sus antepasados eran los descendientes de un único clan primigenio.

Graetz se esfuerza en proporcionar explicaciones racionales para los milagros, pero también los relega desde la narrativa central al apéndice. Sin embargo, deja intactas las profecías aunque fuera la intervención humana la que las hizo decisivas. Así, las acciones de los heroicos jueces y el triunfo del joven David sobre Goliat, por ejemplo, están relatados con cierto detalle, y el ascenso al poder del joven pelirrojo y la consolidación de su reino llenan muchas páginas. Aunque David era bastante pecador, Dios y Graetz perdonan al audaz rey que se convirtió en modelo de judaísmo «a cuenta de sus grandes hazañas», que siempre fueron realizadas por el pueblo. El reino de Salomón también ocupa un capítulo entero porque fue «un vasto y poderoso reino que podía rivalizar con los más grandes reinos de la tierra». Graetz calcula que su población estaba en torno a los cuatro millones; su división en dos reinos marcó el comienzo de su declive. El pecador reino de Israel causó su propia destrucción y finalmente los últimos reyes de Judea corrieron la misma suerte.

El relato de la triste suerte de los hijos de Israel está estrechamente vinculado al concepto religioso del pecado, pero la culpa mayor recae sobre las hijas de Israel: «Resulta asombroso el hecho de que las mujeres israelitas, las señaladas sacerdotisas de la castidad y de la moralidad, manifestaron una especial inclinación por la inmoral adoración de Baal y Astarté»[22]. Afortunadamente, los antiguos hijos de Israel también tenían profetas que lucharon con todas sus fuerzas para guiar al pueblo hacia una moral elevada y sublime, unos valores únicos que ningún otro pueblo conocía.

Graetz permanece fiel a las narrativas principales y siempre está lleno de temor reverencial hacia el Antiguo Testamento; cuando cae en contradicciones con la ideología bíblica, algunas veces presenta los diferentes enfoques sin tratar de reconciliarlos. Por ejemplo, en paralelo a la política aislacionista de Esdras [Ezra], caudillo del regreso desde el exilio de Babilonia, Graetz describe la vida de Ruth la Moabita, la bisabuela gentil del rey David. Con habilidad reconstruye el contraste político y moral entre ambos personajes, y por un momento parece como si no puede decidirse entre ellos. Graetz comprendió claramente el significado de anular matrimonios mixtos y de expulsar a las mujeres gentiles junto a sus hijos. Escribe:

> Ezra consideraba que esto era un pecado terrible. La raza judea o israelita era a sus ojos una raza sagrada, y sufría la profanación al mezclarse con tribus extranjeras incluso aunque hubieran abjurado de la idolatría [...]. Ese momento iba a decidir la

[22] *Ibidem,* p. 213. Véase H. Graetz, *Essays–Memoirs–Letters,* Jerusalén, Bjalik, 1969 (en hebreo), p. 131.

> suerte del pueblo de Judea. Ezra y aquellos que pensaban como él levantaron un muro de separación entre los judeos y el resto del mundo[23].

Graetz no duda en añadir que este movimiento provocó por primera vez el odio hacia los judíos y ésta puede ser la razón del énfasis que hace sobre el relato de Ruth, consciente de que era un desafío universalista al concepto de «semilla sagrada» que mantenían los que habían regresado de Babilonia. Sin embargo, finalmente presta todo su apoyo a la invención de un judaísmo excluyente y a la rígida demarcación de sus fronteras tal como las trazaron sus pioneros, Esdras y Nehemías.

Una concepción romántica basada en una fundación etnorreligiosa ya había guiado a Graetz en los primeros volúmenes pero no con tanta energía. Después de todo, era un historiador de las ideas, y sus primeros volúmenes sobre la historia de los judíos narraban su herencia literaria y se centraban principalmente en el contenido moral y religioso. Al mismo tiempo, el endurecimiento de las definiciones de los nacionalistas alemanes basadas en el origen y la raza, especialmente en los años de formación después del fracaso en 1848 de la democrático-nacional Primavera de las Naciones, despertaron nuevas sensibilidades entre un pequeño grupo de intelectuales de ascendencia judía. Graetz, a pesar de todas sus dudas y vacilaciones, fue uno de ellos. La figura que representa estas sensibilidades con mayor intensidad fue Moses Hess, un izquierdista y hombre de audacia intelectual, antiguo amigo de Karl Marx, cuyo libro *Rome and Jerusalem: The Last Nationalist Question* había aparecido en 1862[24]. Esta obra era un inconfundible manifiesto nacionalista, quizá el primero de su clase en ser totalmente secular. Ya que la posición de Hess fue verdaderamente decisiva para dar forma a la historia judía de Graetz, debemos considerar brevemente las relaciones entre ambos.

Raza y nación

En el prólogo de *Rome and Jerusalem,* Hess cita a Graetz con entusiasmo. La obra del historiador judío (el quinto volumen) le había hecho ver que, incluso con el Talmud, la historia de los judíos «todavía posee un carácter nacional; de ninguna manera se trata simplemente de un credo o una historia religiosa»[25]. Esta sorprendente revelación fue la respuesta a los conflictos mentales del cansado revoluciona-

---

[23] H. Graetz, *History of the Jews,* cit., vol. 1, pp. 367-368.

[24] Moses Hess, *Rome and Jerusalem: The Last Nationalist Question,* Nueva York, Bloch Publishing Company, 1918.

[25] *Ibidem,* p. 39.

rio, cuyos encuentros diarios en Alemania con las expresiones antijudías, políticas y filosóficas lo llevaron a descubrir su «ser nacional». En todo su trabajo no hace ningún esfuerzo por ocultar su desagrado por los alemanes y no cesa de reprenderlos. Prefiere a los franceses y, todavía más, a los «auténticos» judíos.

Expulsado de Alemania, Hess se trasladó a Francia. El fracaso de las revoluciones en Europa lo llevaron, según dijo, a retirarse temporalmente de la política y a concentrarse en las ciencias naturales. Sus intensas lecturas pseudocientíficas lo introdujeron en las teorías racistas que empezaron a fermentar en la década de 1850.

En 1850 el escocés Robert Knox publicaba su conocido libro *The Races of Man;* dos años después aparecía en Estados Unidos el de James W. Redfield, *Comparative Physiognomy, or, Resemblances between Men and Animals.* En 1853 se publicaba en Alemania la obra de Carl Gustav Carus *Symbolik der Menschlichen Gestalt,* así como el primer volumen de *Essay on the Inequality of the Human Races,* del francés Arthur de Gobineau[26]. Estas obras fueron seguidas por otros libros de carácter «científico», y algunos de los pensadores más destacados de la segunda mitad del siglo XIX empezaron a remar alegremente en las ciénagas del racismo y de los convencionalismos orientalistas. La moda se propagó recogiendo apoyo tanto entre la izquierda política como entre prominentes académicos y pensadores, que desde Karl Marx a Ernest Renan publicaron obras llenas de prejuicios sobre los judíos, los africanos o los pueblos de Oriente, algo que rápidamente se convirtió en la norma.

Para explicar la popularidad de la teoría de la raza en los centros de la cultura occidental, debemos tener en cuenta el sentido europeo de la superioridad, basado en el rápido desarrollo industrial y tecnológico en el oeste y centro del continente, y cómo este desarrollo se interpretó como reflejo de una ascendencia moral y biológica. Además, el progreso alcanzado en las ciencias del desarrollo dio origen a fantasías comparativas que vinculaban las ciencias biológicas con los estudios sociales y la historia. La teoría racial llegó a ser casi incuestionable e incontestable hasta la década de 1880.

Hess devoró esta nueva literatura, y sus agudos sentidos –que previamente lo habían convertido en comunista, quizá el primero en Alemania– ahora lo llevaron a una nueva conclusión: «Detrás de los problemas de nacionalidad y libertad todavía hay un problema más profundo que no puede resolverse con simples palabras: la

---

[26] Robert Knox, *The Races of Men,* Londres, Beaufort Books, 1950; James W. Redfield, *Comparative Physiognomy or Resemblances between Men and Animals,* Whitefish, Kessinger Publishing, 2003; Carl Gustav Carus, *Symbolik der Menschlichen Gestalt,* Hildescheim, G. Olms, 1962; Joseph-Arthur de Gobineau, *The Inequality of Human Races,* Nueva York, Howard Fertig, 1999. Significativamente, el innovador libro de Johannes Nordmann, *Die Juden und der Deutsche Staat,* Berlín, Nicolai, 1861, apareció un año antes que *Roma y Jerusalén* y quizá fue el primero en establecer el carácter antijudío sobre una base racial.

cuestión de la raza. Una cuestión tan vieja como la misma historia y que debe resolverse antes de intentar solucionar los problemas políticos y sociales»[27].

La historia del pasado estaba formada por continuos relatos de conflictos raciales y luchas de clase, pero los conflictos raciales predominaban. Para Hess, hasta que estas sangrientas luchas no acabaran, los judíos –por lo menos los de Europa oriental– debían regresar a su lugar de origen, refiriéndose con ello a la Tierra Sagrada. Hess concluía que la razón por la que los judíos estaban en conflicto con los gentiles era que siempre habían sido un grupo racial diferenciado. El comienzo de esta antigua y persistente raza se podía encontrar en Egipto; los murales de las tumbas de los faraones representaban, entre los constructores de templos y palacios, a tipos humanos cuya fisonomía era idéntica a la de los judíos modernos. Hess señala que «la raza judía es una de las razas primarias del género humano, una raza que ha conservado su integridad a pesar de su continuo cambio medioambiental, y el tipo judío ha conservado su pureza a través de los siglos». Continúa diciendo que «los judíos de ambos sexos se esforzaron, inútilmente, por obliterar su ascendencia mediante la conversión o el matrimonio con razas indogermánicas y mongolas, y fue inútil porque el tipo racial judío es indestructible»[28].

¿Cómo se explica la maravillosa longevidad de esta nación? Hess reitera por todo el libro que la respuesta se encuentra por encima de todo en su religión y en su fe. Desdeña a los reformistas tanto como se burla de los partidarios de la emancipación en Alemania. La religión judía es una tradición nacional que impedía la asimilación del pueblo de Israel. De cualquier manera que se viese, la asimilación nunca era posible. Pero no hay que equivocarse; pese a toda su importancia, la religión no estaba sola a la hora de preservar la identidad judía:

> De este modo, no es la teoría la que forma la vida, sino la raza e, igualmente, no es la doctrina la que hizo la vida bíblica-patriarcal, que es la fuente del culto judío, sino que la vida patriarcal de los antepasados judíos es la base creativa de la religión de la Biblia, que no es otra cosa que un culto histórico nacional desarrollado a partir de tradiciones de un grupo familiar[29].

Gran parte de esta posición de partida sobre el «origen-religión nacional» estaba implícita en el prólogo del primer volumen de *History of the Jews* de Graetz. Mientras que hasta entonces su concepto de historia había tendido a ser dualista, oscilan-

---

[27] M. Hess, *Rome and Jerusalem*, cit., p. 40.

[28] *Ibidem*, pp. 59 y 61.

[29] *Ibidem*, p. 85. Una apología de Hess se encuentra en Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, Nueva York, New York University Press, 1985.

do entre lo espiritual y lo material, el «materialismo» racial de Hess contribuyó a desplazarlo hacia una posición todavía más esencialista y nacionalista. En 1860 y en el quinto (primer) volumen, que Hess alababa en *Rome and Jerusalem,* Graetz describía los dos elementos esenciales que daban forma a la historia judía anterior e incluso posterior al exilio: por una parte, la aparentemente inmortal tribu judía era el cuerpo, mientras que la religión judía, no menos eterna, era el alma. Pero, desde finales de la década de 1860, la historia de Graetz presentó al cuerpo como más decisivo a la hora de definir a los judíos, aunque la divina providencia continuara acompañándolos a lo largo de la historia.

Graetz leyó *Rome and Jerusalem* antes de encontrarse con su autor, y ese encuentro marcó el comienzo de su estrecha amistad y de la extensa correspondencia que se prolongó hasta la muerte de Hess en 1875. Ambos llegaron a planear un viaje a la vieja «tierra ancestral», pero finalmente el historiador viajó solo. Un año después de la aparición del libro de Hess, Graetz publicó un fascinante ensayo titulado «El rejuvenecimiento de la raza judía»[30]. Se trata de un extenso y tácito dialogo con Hess y, aunque sugiere algunas dudas y vacilaciones, también revela una aceptación parcial de la innovación ideológica de la que Hess era uno de los catalizadores. El «rejuvenecimiento» revela no sólo los modos que adopta la invención del pueblo judío en la obra de Gretz, sino también la aguda conciencia del historiador sobre el tema de la nacionalidad que agitaba a muchos círculos de la intelectualidad europea.

Graetz se pregunta qué es lo que da a una comunidad humana el derecho a presentarse como una nación, y responde que no es el origen racial, porque algunas veces diferentes tipos raciales se unen para formar un solo pueblo. Tampoco el lenguaje es necesariamente el denominador común, como sucede en Suiza por ejemplo. Incluso un territorio unificado no es suficiente para una formación nacional. Graetz se pregunta si las memorias históricas unifican a los pueblos, y responde con una aguda y clarividente observación histórica: hasta la era moderna los pueblos no tomaron parte en la historia política, sino que asistieron pasivamente a los hechos de sus dirigentes y gobernantes. Entonces, ¿fue la cultura superior la que proporcionó la base para una nacionalidad? No, porque ella también es nueva, y no ha sido todavía adquirida por todo el pueblo. La existencia de las naciones es un misterio y parece que no hay una manera única de explicarla.

Para Graetz obviamente ha habido pueblos mortales, que se han desvanecido en la historia, y otros pueblos que son inmortales. No queda nada de las razas helena y latina, que se han disuelto en otras divisiones humanas. Por el contrario, la raza judía ha conseguido conservarse y sobrevivir y está a punto de renovar su maravillosa juventud bíblica. Su renacer después del exilio babilónico y del regreso a Sión reve-

---

[30] H. Graetz, *Essays–Memoirs–Letters,* cit., pp. 103-109.

ló su potencial de renovación. Por ello, los pueblos son un cuerpo orgánico con una milagrosa capacidad para renacer que los diferencia de los organismos biológicos ordinarios. La existencia de la raza judía había sido única desde el comienzo, lo que hace que su historia sea una maravilla y, de hecho, se trata de un pueblo «mesiánico» que finalmente salvará a toda la humanidad. Para Graetz, la teleología del pueblo elegido es más moral que política, reteniendo algunos polvorientos remanentes de una deteriorada creencia tradicional.

Como todos los historiadores que en el siglo XIX se dedicaban a promover naciones, Graetz asumió que la historia de su nación era sublime y no se podía comparar con ninguna otra historia nacional. Encontraremos ecos de esta tesis (admitidamente poco original) en las partes finales de *History of the Jews,* escrita en la segunda mitad de la década de 1860 y comienzos de la siguiente. El aspecto nacional está especialmente resaltado en el volumen dedicado a la historia judía en los tiempos modernos (hasta las revoluciones de 1848) y todavía más, como se señalaba anteriormente, en los dos volúmenes finales de la obra en los que el historiador buscó reconstruir la genealogía bíblica de los judíos. El tono presuntuoso de estos volúmenes provocó la cólera de otro historiador.

Una polémica entre historiadores

En la década de 1870, Heinrich von Treitschke era un conocido historiador que ocupaba una respetada cátedra en la Universidad de Berlín. Su muy elogiada obra *The History of Germany in the Nineteenth Century* empezó a aparecer en 1879, y ese año la prestigiosa revista *Prusian Yearbooks,* de la que era coeditor, publicó un importante ensayo suyo. Se titulaba «Una palabra sobre nuestra judería» y posiblemente fue la primera legitimación académica de la repulsa intelectual hacia la identidad judía.

La principal preocupación del respetado historiador era demográfica. Oleadas de emigrantes judíos de Europa del Este habían aumentado la presencia judía en Alemania, que se percibía como una amenaza para la misma existencia de la nación alemana. Treitschke sostenía que estos emigrantes no se parecían en absoluto a los judíos de origen español. Estos últimos habían vivido en una sociedad tolerante y por ello se integraron bien en sus naciones anfitrionas de Europa occidental. Pero los judíos polacos habían sufrido la dura mano de la cristiandad, lo que los dejó deformes y ajenos a la superior cultura alemana de forma que su integración podía dar origen a una híbrida cultura judía alemana. Estos judíos tendrían que hacer un tremendo esfuerzo para asimilarse dentro de la nación alemana, de la que todavía estaban excluidos. Sin embargo, este esperado acontecimiento estaba lejos de alcan-

zarse, debido a que los judíos estaban siendo dirigidos por intelectuales que predicaban la autosegregación, especialmente el impertinente historiador Heinrich Graetz. Treitschke había leído *History of the Jews,* o por lo menos sus volúmenes finales y estaba furioso:

> Leo *History of the Jews,* de Graetz: ¡qué extrema furia contra el «secular enemigo», el cristianismo; qué odio mortal hacia los más puros y grandes representantes de la nación alemana, desde Lutero a Goethe y Fichte! ¡Qué orgullo hinchado, vacío y ofensivo! [...] Tampoco este inflexible odio hacia los «gentiles» alemanes de ningún modo está limitado a la mente de un único fanático[31].

Graetz no se intimidó por la elevada posición de Treitschke y escribió una respuesta detalladamente argumentada al crítico antijudío. Pero no pudo resistir la tentación de concluir su artículo con una provocativa cita de Benjamin Disraeli:

> No se puede destruir una raza caucasiana pura. Es un hecho psicológico, una ley de la naturaleza que consternó a los reyes de Egipto y Asiria, a los emperadores romanos y a los inquisidores cristianos. Ningún sistema de castigo, ninguna tortura física puede provocar que una raza superior sea consumida o destruida por otra inferior[32].

Enfrentado a semejante «obstinación» nacionalista, Treitschke elevó el tono y enseñó sus dientes historiográficos: «Una completa fusión de la judería con los pueblos de Occidente nunca llegará a producirse. Solamente es posible suavizar la oposición, ya que está anclada en la historia antigua»[33]. Además, Treitschke percibía en Graetz una aspiración por el reconocimiento de la judería como nación dentro de la nación alemana, una aspiración que cualquier alemán «auténtico» tenía que rechazar de antemano. Continuó acusando a Graetz de ser un nacionalista judío engreído, y se preguntaba finalmente si éste se consideraba realmente alemán. Concluía que no; Graetz era un extraño en su patria accidental, un oriental «que ni entiende ni quiere entender a nuestra nación; no tiene nada en común con nosotros excepto que posee nuestra ciudadanía y utiliza nuestra lengua materna, aunque sea para maldecirnos e insultarnos». Entonces, el historiador prusiano soltaba:

---

[31] *Ibidem,* pp. 213-214. Una gran parte de este debate apareció en hebreo en este volumen. Véase también Michael A. Meyer, «Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke: A Comparison of Their Historical Images of the Modern Jew», *Modern Judaism* 6: 1 (1986), pp. 1-11.

[32] H. Graetz, *Essays–Memoirs–Letters,* cit., p. 218.

[33] *Ibidem,* p. 222.

Pero, si este engreimiento racial se extiende al público, si la judería incluso exige el reconocimiento de su estatus nacional, echa abajo el fundamento legal de la emancipación. Sólo hay una manera de cumplir esas aspiraciones: la emigración, la creación de un Estado judío en algún lugar fuera de nuestro país, y entonces se verá si puede obtener el reconocimiento de otras naciones. No hay espacio para una nacionalidad dual sobre suelo alemán. Llevó miles de años de duro trabajo construir los estados alemanes, y los judíos no tomaron parte en ello[34].

La aversión de Treitschke hacia el origen de los judíos «en el este» se acentuaría más. Por ahora, era una posición a mitad de camino entre el nacionalismo civil y el rotundo nacionalismo racial. A diferencia de antisemitas más vulgares, como Wilhelm Marr o Adolf Stoecker, no descartaba la posibilidad de que los judíos «se unieran» a la nación alemana. Pero su contraste histórico a largo plazo entre un pueblo judío y un pueblo alemán revelaba su tendencia esencialista a considerar los caracteres judío y alemán como dos identidades contradictorias y por ello irreconciliables. El nacionalismo de Treitschke estaba envuelto en una perspectiva étnico-esencialista, en la que el judío permanecía judío incluso aunque su cultura y su lengua fueran puramente alemanas. De hecho, en esto básicamente no se diferenciaba de Graetz, quien en los capítulos finales de su libro presentaba unas posiciones similares, incluso idénticas.

Aunque Graetz no era todavía un historiador completamente nacionalista, toda su obra está imbuida de un anhelo abstracto y ambiguo de la soberanía del Estado. A pesar de que fue uno de los primeros pensadores que contribuyó a la construcción de un nuevo vínculo secular entre los judíos y su «antigua patria», se mostró escéptico sobre una emigración judía hacia esa patria, a diferencia de su oponente Treitschke y de su amigo Hess. A pesar de su asociación con Hess, y de su breve pero emotiva visita a la tierra ancestral, no era realmente un sionista. Por ello su segunda respuesta al desafío de Treitschke fue una retirada y una elusión y, faltando a la verdad, negó que hubiera definido alguna vez del judaísmo como una nacionalidad. En el calor del debate, y posiblemente a la vista de las duras reacciones de la mayor parte de los intelectuales judíos alemanes, Graetz momentáneamente se vio a sí mismo como un completo alemán que no exigía otra cosa que igualdad de derechos. Y, ya que Treitschke menospreciaba los orígenes no alemanes de Graetz, el autor de la *History of the Jews* pagaba al historiador de Berlín con la misma tóxica moneda: ¿no es Treitschke un nombre eslavo?

El choque de estos dos historiadores etnocéntricos mostraba la significativa lucha interior en la consolidación del nacionalismo alemán. Tanto para Graetz como

---

[34] *Ibidem*, pp. 226-227.

para Treitschke, la nación era principalmente una cuestión de ascendencia, el producto de una historia antigua, lineal y prolongada que se apoyaba en la mitología alemana o en el Antiguo Testamento según el caso. La nación es en efecto un «pueblo-raza», originado en el remoto pasado cuyo peso determina y explica las identidades colectivas del presente. Ambos historiadores estaban imbuidos de una perspectiva nacional *völkisch,* de ahí sus dudas sobre la posibilidad de una simbiosis entre alemanes de origen judío y alemanes de origen cristiano. Ninguno de ellos pensaba que tenía mucho sentido intentar reforzar esas interrelaciones, ya que en las imaginadas raíces nacionales de ambos grupos nunca había habido un divorcio entre «judíos» y «alemanes» porque nunca había habido un matrimonio.

Hay que señalar que no pocos intelectuales alemanes de origen no judío cuestionaron esta posición pesimista y determinista. Como se señalaba en el primer capítulo, es un error suponer que todos los defensores del nacionalismo alemán tuvieran convicciones *völkisch* o antisemitas. Muchos liberales, así como la mayoría de los socialdemócratas, creían en la identidad republicana inclusiva de la que los judíos alemanes eran una parte integral. Igualmente, la intelectualidad judeoalemana, que estaba lógicamente consternada por la hostilidad de Treitschke, estaba en marcado desacuerdo con la posición étnico-nacional de Gretz. Desde Moritz Lazarus, un profesor de Filosofía en la Universidad de Berlín, pasando por Harry Bresslau, colega suyo en el Departamento de Historia, hasta Hermann Cohen, un antiguo alumno de Graetz que se convirtió en un conocido filósofo neokantiano en la Universidad de Marburg, todos eran muy críticos con Graetz. Todos estaban de acuerdo en que no podía haber dos nacionalidades en un único Estado, pero también mantenían que debía haber diversidad dentro de la nación unificadora. Sostenían que la propia germanidad era un producto histórico de varios elementos culturales, y era lo suficientemente flexible como para continuar absorbiéndolos. Los judíos, como otros súbditos del Imperio, protestantes y católicos, eran en primer lugar alemanes y solamente de manera secundaria judíos. Sin duda algunos de los intelectuales de orígenes judíos creían en su diferente origen racial, pero prácticamente todos decidieron que lo que importaba era el proyecto nacional-cultural de futuro, y ese proyecto era alemán.

El problema estaba en que la acalorada disputa entre los historiadores estaba produciéndose en medio de una turbia atmósfera de antisemitismo a pequeña escala que se había extendido por varias partes de la sociedad. Durante la década de 1870 se produjo una sucesión de crisis económicas que, aunque no bloquearon las aceleradas fuerzas de la industrialización, crearon una sensación de inseguridad económica que se trasladó inmediatamente a preocupaciones sobre la identidad, un fenómeno histórico que se volvería familiar en el siglo XX. La decisiva victoria de 1870 y la unificación del Reich «desde arriba» pronto perdieron su gloria unificadora, y la culpa de las crisis recayó, como siempre, en los «otros», las minorías religio-

sas y «raciales». El progreso de la democracia de masas también estimuló el ascenso del antisemitismo político, que se convertiría en una manera eficaz de conseguir el apoyo de las masas en los tiempos modernos. Desde la calle, pasando por la prensa y llegando hasta los pasillos del poder imperial, una propaganda venenosa apuntaba a los «orientales» que habían venido del este y que «afirmaban ser alemanes», y se produjeron llamamientos para revocar la emancipación. En esta sofocante atmósfera fue donde apareció en 1880 un llamamiento público, firmado por 75 intelectuales y figuras públicas liberales de origen no judío, que buscaba desactivar y frustrar la renovada ola de antisemitismo. Uno de los firmantes más destacados y de mayor prestigio era Theodor Mommsen.

Este gran historiador de la antigua Roma no se contentó simplemente con estampar su firma y decidió implicarse en el debate sobre la «cuestión judía». Entendía claramente que el tema no se limitaba al estatus de los judíos, sino a la naturaleza y calidad de la nacionalidad alemana. Unos cuantos meses después del llamamiento, publicó un fascinante ensayo titulado «Auch ein Wort über unser Judenhtum» [«Otra palabra sobre nuestra judería»][35]. Se trataba de una réplica directa a su colega Treitschke y, a partir de entonces, el debate de los historiadores implicó a tres destacados portavoces.

Pero no hay que equivocarse: tanto como historiador como ciudadano, Mommsen era un nacionalista que apoyó la unificación de Alemania e incluso su anexión por la fuerza de Alsacia-Lorena. Sin embargo lo preocupaba la creciente etnización del nacionalismo alemán en la década de 1870, que lo llevó a escribir irónicamente:

> Pronto nos encontraremos en una situación en la que un ciudadano pleno solamente será, primero, el que pueda mirar a sus orígenes y verse a sí mismo como un descendiente de los tres hijos de Mannus; segundo, que crea en los Evangelios solamente como los interpreta un sacerdote y, por último, que sea experto en arar y sembrar[36].

Construir una nación moderna a la luz de los escritos de Tácito sobre la antigua Alemania hubiera significado dejar fuera no sólo a los judíos alemanes sino a muchos otros habitantes del Reich. El autor de *Römische Geschichte [Historia de Roma],* que en su juventud había sido un revolucionario republicano, siempre mantuvo un concepto civil del nacionalismo. Igual que todos los historiadores del siglo XIX, Mommsen supuso, ingenuamente, que las naciones y el nacionalismo habían existido desde la antigüedad. Pero, si Treitschke situaba el origen de la nación alemana en los reinos teutones y Graetz vio la fuente de la nación judía en el reino de David y de Salomón,

---

[35] Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judenhtum,* Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

[36] *Ibidem,* p. 4.

para Mommsen, el supremo modelo histórico era Roma en los tiempos de Julio César, con su concepto abierto y flexible de ciudadanía. Su imaginada nación evolucionó a partir de la doble fuente de su pasado político y de su trabajo historiográfico. Detestaba el aislacionismo inherente a las identidades antiguas, de la misma manera en que despreciaba el racismo moderno de su propio presente político. Su conocimiento de la antigua historia de Judea procedía mayormente de las fuentes imperiales romanas, aunque la primera página del capítulo titulado «Judea y los judíos» de *Römische Geschichte* sugiere que también estaba familiarizado con la obra de Jost. Mommsen no pensaba que los judeos fueran necesariamente los sucesores espirituales de los antiguos hebreos, y suponía que la mayor parte de los judíos de todo el Imperio romano no eran descendientes biológicos de los habitantes de Judea[37].

Su perspectiva histórica antiesencialista del desarrollo de las naciones saltó a la palestra con la polémica Treitschke-Graetz. Para Mommsen, los judíos no eran un pueblo-raza foráneo, sino una de las tribus o comunidades que eran parte integral de la nueva Alemania. En principio, no eran muy diferentes de la gente de Schleswig-Holstein, el lugar de nacimiento de Mommsen, o de la población de Hannover o Hesse; una nación moderna era el resultado de la fusión de diversos componentes culturales de diferentes fuentes. Para Mommsen los judíos debían integrarse en sus entornos –utilizando toda su atención y habilidad para despojarse de un significativo grado de su individualidad aislacionista– igual que cualquiera de las otras tribus de Alemania que tenían que renunciar a algunos elementos de su cultura local premoderna. Los judíos habían entrado en la nación alemana por una puerta diferente a la de otras tribus de Alemania, pero esta entrada les daba una cualidad distintiva:

> Sin duda, igual que los judíos en el Imperio romano eran un elemento que desmantelaba naciones, en Alemania son un elemento que desmantela el tribalismo. Deberíamos estar contentos de que en la capital de Alemania, donde estas tribus se han reunido más que en otros lugares, los judíos ocupen una posición envidiable. No veo nada malo en absoluto en el hecho de que los judíos hayan estado trabajando eficazmente en este sentido durante siglos. En conjunto, parece que Dios comprendió mucho mejor que el señor Stocker por qué hacía falta un cierto porcentaje de judíos para templar el acero alemán[38].

---

[37] T. Mommsen, *Römische Geschichte,* VII, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976, pp. 188-250 [ed. ingl.: *The History of Rome,* Nueva York, Meridian Books, 1958; ed. cast.: *Historia de Roma,* Madrid, Turner, 8 vols., 1983]. El siguiente capítulo discute esta perspectiva con detalle.

[38] T. Mommsen, *Auch ein Wort,* cit., pp. 9-10. Véase una comparación entre los enfoques de Mommsen y de Treitschke en Hans Liebeschütz, «Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism», *Leo Baeck Institute Yearbook,* VII, 1962, pp. 153-182.

Está claro que Mommsen consideraba a los judíos, que habían actuado como desmanteladores de provincialismos prenacionales, no solamente como alemanes sino como los prometedores primeros agentes de la nueva germanidad. Los judíos eran relativamente urbanos y burgueses, tenían una destacada presencia entre las clases cultas y hacían una gran contribución a la difusión del alemán superior que se había convertido en el lenguaje nacional.

Como sabemos, esta actitud liberal de Mommsen y de otros ciudadanos liberales alemanes salió perdedora a largo plazo. Su modelo de nacionalismo civil no sólo fue derrotado en la primera mitad del siglo XX, sino que, irónicamente, en 1933 en la Conferencia del Partido Nacional Socialista Obrero Alemán, el docto Joseph Goebbels alabó el «elemento desmantelador» del gran Mommsen como modelo de posición antijudía similar, desde su punto de vista, a la idea de Richard Wagner sobre el judío[39]. Treitschke y Graetz no respondieron públicamente a la intervención de Mommsen, aunque evidentemente ninguno de los dos saludaba una tercera posición que desmantelaba un discurso etnonacional tan «natural y lógico». Toda la obra de Graetz estaba dirigida contra la historiografía que notablemente representaban Jost, a principios del siglo XIX, y Mommsen a finales. Para él esta posición era antijudía porque rechazaba con firmeza la continuidad y eternidad del pueblo-raza judío –paralela a la del *Volk* alemán– que, según la narrativa bíblica, había nacido en los tiempos más remotos y después se había diseminado por todo el mundo.

Una perspectiva protonacionalista desde el este

Junto a su trabajo historiográfico, Graetz dedicó mucho tiempo en los últimos años de su vida al estudio del Antiguo Testamento, que entre tanto se había convertido en el libro del renacimiento nacional judío. Aceptó de buen grado el principio de la crítica filológica bíblica, e incluso ofreció diversas sugerencias sobre cuándo se habían escrito algunos de los últimos libros, pero hasta el día de su muerte continuó rebatiendo cualquier desafío histórico que se hiciera de esa obra. Creía especialmente en la veracidad del Pentateuco y rechazaba por completo los muchos intentos de situar su composición en varios periodos diferentes. Por ejemplo, consideraba una idiotez la hipótesis de Spinoza de que el Antiguo Testamento, o partes de él, hubiera sido escrito por Esdras[40]. Para Graetz, el Pentateuco fue escrito no mucho después de los acontecimientos que describe, y todo lo que recopilaba era históricamente cierto. La prue-

---

[39] Joseph Goebbels, «Rassenfrage und Weltpropaganda», en *Reichstagung in Nürnberg 1933*, Julius Streicher (ed.), Berlín, Vaterländischer Verlag C. A. Weller, 1933, pp. 131-142.

[40] H. Graetz, «Judaism and the critic of the Bible», *Essays–Memoirs–Letters*, cit., pp. 238-240.

ba abrumadora era que los últimos profetas reiteraron exactamente los relatos bíblicos «escritos» cientos de años antes. La idea de que esos relatos pudieran haber sido compuestos en ese mismo periodo ni siquiera se le pasó por la cabeza.

En 1882 el conocido estudioso de la Biblia, Julius Wellhausen, publicó su *Prolegomena to the History of Israel,* que se convirtió en el comentario bíblico de mayor autoridad de su tiempo[41]. Wellhausen resumió y desarrolló, en una síntesis ingeniosa y compleja, un siglo de investigación que había intentado poner fecha a la composición de diferentes partes de la antigua obra. Un brillante análisis psicológico lo condujo a dudar de la historicidad de algunos de los relatos bíblicos y a concluir que determinados pasajes clave fueron escritos mucho tiempo después de los acontecimientos que describían. Para él, la religión judía se había desarrollado por etapas, y cada capa del Pentateuco indicaba una fecha diferente de composición. Graetz lanzó un furioso ataque contra esta obra «antijudía» (y, como veremos, prácticamente todos los historiadores judíos nacionalistas siguieron su ejemplo). Se mostró especialmente indignado con la idea de Wellhausen de que el Códice Sacerdotal, una importante parte del Antiguo Testamento, hubiera sido escrito después del regreso del exilio babilónico. Eso significaba que la narrativa de la antigua historia de los judíos no era la de la cultura de una nación poderosa y espléndida, sino la de una minúscula secta que regresó de Babilonia y a la que describía como «sin sangre», y abría la puerta para desafiar la veracidad de los heroicos relatos sobre el origen de la nación judía. A ojos del primer historiador judío protonacionalista, esto desenmascaraba a Wellhausen como un ignorante, motivado principalmente por el odio hacia los judíos («vierte su odio por la nariz judía sobre Abraham, Moisés y Esdras»). Por ese motivo, también el conocido filólogo e historiador francés Ernest Renan, autor de *History of Israel,* sufrió las duras críticas de Graetz, quien lo consideraba no menos ignorante y antisemita que su colega alemán Wellhausen. Por lo que respecta a Graetz, un estudioso que no fuera judío no podía entender el significado único de la historia judía.

Cuando Graetz murió en 1891, Simon Dubnow, un nativo de Bielorrusia educado en una escuela rabínica pero autodidacta por otro lado, publicó un conmovedor obituario en su honor. El joven Dubnow incluso emprendió la traducción al ruso de los capítulos bíblicos del último trabajo de Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden [Historia popular de los judíos]*[42]. Aunque llegó a publicarse, el libro fue condenado y destruido por los censores rusos porque la Iglesia pravoslava consideró que el potencial revisionismo bíblico-nacional de Graetz era una ofensa contra la

[41] Julius Wellhausen, *Prolegomena,* Charleston, BiblioBazaar, 2007. Véase también Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

[42] H. Grätz, *Volkstümliche Geschichte der Juden,* 3 vols., Leipzig, O. Leiner, 1889-1908.

«sagrada historia». Esta labor de traducción, junto a una temprana y entusiasta lectura del primer volumen de *History of Israel* de Renan[43], fue la que, por extraño que parezca, llevó a Dubnow a dedicarse él mismo a los judíos y a escribir su historia desde el día en que «salieron del desierto» hasta la era moderna.

No fue por casualidad que el sucesor de Graetz fuera un producto de la población de habla *yiddish* de Europa oriental, en vez de un historiador académico de una prestigiosa y erudita institución de Berlín o París. A diferencia del Imperio alemán, el Imperio ruso albergaba a una gran población judía cuyo lenguaje era diferente al de la mayoría. Aunque la religión que la había mantenido unida durante generaciones se estaba debilitando, tenía una propia y próspera cultura secular. Un proceso de modernización semejante nunca se había producido entre los judíos de Europa central y occidental. El ascenso del nacionalismo en las sociedades vecinas –rusa, ucraniana, polaca y demás–, sumado a la generalizada discriminación en el reino zarista, empeoró la situación de la creciente comunidad *yiddish,* cuyos elementos más dinámicos fueron empujados a emigrar hacia el oeste. Los sentimientos nacionalistas que empezaron a hervir en las comunidades que quedaron, especialmente después de la oleada de pogromos de principios de la década de 1880, no tenían paralelo en ninguna comunidad judía contemporánea. Surgieron intelectuales y movimientos que eran prenacionalistas y nacionalistas –desde los numerosos defensores de la autonomía, al puñado de los primeros sionistas–, todos ellos a la búsqueda de una expresión colectiva independiente con la que escalar los muros de la discriminación, de la exclusión y de la alienación que habían construido la mayoría de sus vecinos.

En esta situación, no sorprende que el libro de Graetz se hiciera popular, induciendo indirectamente a otra imponente empresa: la invención de un pasado colectivo nacional. Resultó algo inesperado que el autor de ese proyecto literario fuera un «autonomista» y no un defensor de un Estado nacional. Dubnow, como Graetz, dedicó toda su vida a la producción de una narrativa sin interrupciones de la existencia judía en la historia. Como su predecesor, Dubnow puede ser definido como un historiado prenacionalista pero no un sionista. No creía que fuera posible, o apropiado, trasladar a una gran masa humana hasta Palestina para construir allí un Estado propio. Pero pidió la creación de un espacio completamente autónomo para el pueblo judío, cuya situación era «anómala». La mayoría de los partidarios de la autonomía no se consideraban a sí mismos como miembros de una raza que fuera ajena a Europa, y definieron su identidad de acuerdo con las normas y convenciones de la animada cultura popular *yiddish* en la que vivían. Dubnow fue la excepción: su sensibilidad prenacionalista lo llevó a volverse hacia el pasado para forjar una me-

[43] Véase Simon Dubnow, *Le Livre de ma vie: souvenirs et réflexions, matériaux pour l'histoire de mon temps,* París, Cerf, 2001, p. 289.

moria que proporcionara una identidad más firme a una existencia colectiva que temía se hubiera vuelto demasiado frágil y problemática.

Las suposiciones teóricas de Dubnow eran una cierta clase de síntesis entre el francés Renan y los alemanes Herder y Fitche. De Renan tomó los elementos subjetivos para la definición del nacionalismo –la voluntad y la conciencia que establecen las fronteras del colectivo– y de Herder y Fitche una gran dosis de su inflamado romanticismo etnoespiritual. Consideró que la raza era simplemente la primera etapa en la formación de una nación que continúa desarrollándose lentamente y se convierte en una única entidad histórico-cultural. Pero ni la raza ni el lenguaje ni el territorio determinan la forma final de la nación en la historia. Las naciones se caracterizan por ser portadoras de una cultura espiritual a largo plazo que se reproduce y pasa de generación en generación.

Pero ¿cuál era la supercultura secular común a todas las comunidades del «pueblo-mundo» (el término que utiliza Dubnow para los judíos)? El historiador judeorruso encontró difícil responder a esta pregunta. Por ello, a pesar de su consistente secularismo y de su aguda crítica de la fe, no pudo evitar referirse a la conservación de la religión judía como una condición esencial de la secular «cultura nacional»[44]. La tendencia hacia el pragmatismo, que más tarde en la historiografía sionista llevaría a que la fe religiosa tuviera un papel decisivo en la definición de la identidad nacional, había encontrado en Dubnow a su primer historiador.

Pero Dubnow se sentía incómodo utilizando una cultura religiosa para definir a una nación moderna, y esto lo llevó a seguir el romanticismo alemán en la búsqueda de una espiritualidad ilimitada e indefinible, más allá del espacio y del tiempo, que se eleva como un poderoso eco de una fuente antigua. Como súbdito del vasto Imperio ruso, que difícilmente podía convertirse en un Estado-nación, nunca entendió por completo el papel del Estado moderno en la creación de una cultura nacional. Así, se podía describir a sí mismo como un autonomista, apoyándose explícitamente en el bien conocido esencialismo populista de Herder:

> Hay que tener presente que el Estado es una alianza social externa, cuyo propósito es asegurar las necesidades de sus miembros, mientras que una nación es una asociación interior y natural. La primera, por su propia naturaleza, está acostumbrada al cambio, mientras que la segunda es fija e inmutable. Una nación que debido a un desastre histórico ha perdido su libertad política no por ello debe perder también su identidad nacional[45].

[44] Véase, por ejemplo, S. Dubnow, *Letters on the Old and New Judaism,* Tel Aviv, Dvir, [1897-1906] 1937 (en hebreo), p. 18.

[45] *Ibidem,* p. 29.

Tanto para Dubnow como para Graetz, el Estado-nación no era el objetivo definitivo e inmediato para la realización de una identidad judía estable y secular. Esta anhelada identidad existía más allá de la realidad política concreta y, de momento, lo que necesitaba era ser fomentada y conservada. Dirigir la mirada al mosaico de culturas judías en los tiempos modernos llevaba al engaño, y ciertamente no podía proporcionar una respuesta adecuada a la definición de los judíos como una «nación espiritual unida». Por ello, la mejor manera de conservar la inmutable esencia de la nación era fomentar la conciencia que la conocía y reconocía, una conciencia que podía alcanzarse desarrollando el estudio de la historia y ampliando el conocimiento del origen compartido. Para Dubnow, en ausencia de una soberanía política, el historiador tenía que reemplazar al rabino como agente de la memoria y de la identidad heredada.

Como estudioso, Dubnow era menos belicoso que Graetz porque, a pesar de sus tendencias románticas, se veía a sí mismo como un verdadero hombre de ciencias. A finales del siglo XIX, en los umbrales del XX, la ciencia positivista todavía dominaba entre los intelectuales europeos y, por ello, en la transición desde Graetz a Dubnow se abandonó, por lo menos en apariencia, la redacción de la historia como una secuencia de novelas, y empezó la edad de la historiografía profesional. Graetz no había tenido ninguna conexión real con la meticulosa investigación del pasado que caracterizaba a la tradición europea desde Von Ranke, pero esta tradición dejó una huella más clara en la obra de Dubnow. Graetz había aislado por completo la historia de los judíos de su entorno, mientras que Dubnow buscó conectarla con las sociedades en las que vivían. Sus libros hacen un uso eficaz de las herramientas metodológicas que se habían desarrollado en el transcurso del siglo XIX en varios campos de la historiografía: la referencia a las fuentes, las evidencias que la sostenían y las referencias cruzadas que se habían convertido en elementos estándar de la narrativa histórica.

History of the World-People, de Dubnow –la obra de gran alcance que empezó a escribir a principios del nuevo siglo–, comienza no con los antiguos hebreos, sino con una amplia investigación del Oriente Próximo basada en los descubrimientos arqueológicos que se habían producido recientemente[46]. Se citan los hallazgos en Tell el-Amarna, los papiros de Elefantina, el Código de Hammurabi, la estela de Mesha, para mostrar que se trataba de una obra científica o, como la llamaba Dubnow, «sociológica». Utilizó la palabra «sociológica» para indicar un estudio de la historia de los judíos basado no en sus ideas, en su religión en concreto, sino en su existencia como un «cuerpo nacional viviente»[47]. El actual cuerpo viviente era la

[46] Dubnow publicó en ruso las primeras partes de la primera edición entre 1901 y 1906. Completó su obra entre 1914-1921 y, entre 1925-1929, apareció en alemán y en hebreo, supervisada por el propio Dubnow. Yo utilizo la edición *History of the World-People,* 10 vols., Tel Aviv, Dvir, 1962 (en hebreo).

[47] *Ibidem,* vol. 1, p. 10.

totalidad de las comunidades judías autónomas que, debido a su origen común, constituían juntas una única nación en vez de una dispersión de comunidades religiosas, como Jost y sus colegas habían pensado. Dubnow afirmaba que «el tipo racial nacional había alcanzado su forma acabada en el momento del primer desmoronamiento político», y éste sería el eje central que guiaría toda su obra[48].

El «cuerpo nacional» está presente en la obra de Dubnow desde una etapa muy temprana. Como racionalista secular, difícilmente podía adoptar el conjunto del Libro del Génesis como testimonio histórico, y era consciente de que había sido escrito mucho tiempo después de los acontecimientos que se describen en él. Por ello pensó en seleccionar los relatos que más o menos parecían tener visos de realidad, y tratar al resto como metáforas que describían el pasado en términos simbólicos. Por ejemplo, el relato sobre Abraham el Hebreo simbolizaba la histórica separación de los hebreos de los nómadas semitas, e Isaac y Jacob representaban el establecimiento del «pueblo de Israel» al margen de los otros pueblos hebreos. Los personajes bíblicos se trataban como prototipos colectivos y los acontecimientos que se describían, incluso aunque no fueran exactamente ciertos, reflejaban procesos reales a largo plazo.

La estrategia narrativa de Dubnow sería adoptada por todos los historiadores sionistas que lo sucedieron; desde luego que la Biblia está llena de cuentos imaginarios, pero su núcleo histórico es fidedigno. ¿Por qué? Porque la cualidad legendaria fue añadida por la tradición popular y las modificaciones literarias posteriores, que adaptaron la viva «memoria del pueblo» que había sido conservada y que daba testimonio de una secuencia histórica larga y natural. Esta encarnación de la memoria del pueblo constituía un testimonio auténtico e indiscutible de las experiencias reales de la nación. Pero ¿cuándo fue escrito realmente el Antiguo Testamento? Para Dubnow, «lo más probable es que los primeros hechos del libro fueran escritos en los tiempos de David y Salomón, y su adaptación literaria se realizara al final de los dos reinos, alrededor del siglo VIII»[49]. Las contradicciones en el texto bíblico se debían por completo al hecho de que algunas partes fueran escritas por judeos y otras por «efraimitas». Dubnow sostenía que Julius Wellhausen y otros críticos de la Biblia tenían razón en su específico análisis científico-filológico, y que algunos de los libros de la Biblia fueron realmente escritos en periodos posteriores, pero estos estudiosos extremistas abusaban de los detalles superfluos, especialmente en sus conclusiones y había que rechazar expresamente su premisa básica

> [que] prohíbe hablar sobre una antigua cultura israelita anterior al periodo de la monarquía [...]. La fuente de los elementos orientales generales en el judaísmo es

---

[48] *Ibidem*, p. 3.

[49] *Ibidem*, p. 8.

la antigua Babilonia en los tiempos de Hammurabi y de los reyes que lo sucedieron que también gobernaron sobre Canaán, no la nueva Babilonia de Nabucodonosor y de los reyes persas que lo sucedieron e igualmente capturaron Judea. No es posible ignorar el efecto del medio cultural de las tribus israelíes en el segundo milenio a.C., como hace la escuela de Wellhausen y de los defensores del enfoque extremista «ezraíta»[50].

Dubnow, como Graetz y todos los historiadores prenacionalistas y nacionalistas de los tiempos modernos, quería situar el nacimiento del «pueblo» tan lejos en el tiempo como fuera posible, e insistió en que la «historia de Israel» empezaba ni más ni menos que ¡en el siglo XX a.C.![51]. La similitud entre los mitos y las leyes de la antigua Babilonia y elementos fundamentales del Antiguo Testamento indicaba la temprana aparición cronológica de «los Hijos de Israel». Por ello, el éxodo de Egipto tuvo que haberse producido en el siglo XV o XIV a.C., porque la «derrota de Israel», que se mencionaba en una inscripción hecha en una estela y ordenada por el faraón Merneptah (descubierta en 1896), probaba que Israel ya estaba presente en Canaán a finales del siglo XIII.

Este último descubrimiento era problemático para Dubnow, y sirve de ejemplo del proceso de producción de su particular laboratorio historiográfico. Era plenamente consciente de que, en las fechas en las que supuestamente se había producido el éxodo y la posterior conquista de Canaán, los faraones dominaban toda la región. ¿Cómo pudieron entonces los esclavizados Hijos de Israel sublevarse contra el reino egipcio, abandonarlo por la fuerza y conquistar Canaán –que era parte de los dominios egipcios– sin que Egipto interviniera? Además, la estela de Merneptah afirma claramente que en ese momento Israel fue destruido por Egipto «y no tenía más simiente», aunque la Biblia no menciona esta derrota. Dubnow resuelve así la adivinanza:

> Por ello debemos asumir que el himno al victorioso faraón era inexacto, y muy probablemente el gobernante de Egipto tenía que resistir a pueblos rebeldes en África, o bien que esta «victoria» sobre Israel se produjo en el desierto, durante el éxodo de Egipto, cuando allí no quedó ninguna huella de la «simiente de Israel». En cualquier caso, no es posible que, directamente después de que los Hijos de Israel se hubieran asentado en Canaán, fueran atacados por el rey de Egipto[52].

Asignar un tiempo tan lejano a la narrativa del Antiguo Testamento requería el respaldo de los nuevos descubrimientos arqueológicos. Solamente era necesario saber cómo interpretarlos para que proporcionaran una base científica a los relatos del

[50] *Ibidem*, pp. 271-272.
[51] *Ibidem*, p. 21.
[52] *Ibidem*, p. 34.

antiguo pueblo judío. Dubnow inició así una duradera tradición del nacionalismo judío, que en años posteriores se remitiría a instrumentos arqueológicos para confirmar historias bíblicas y, con ellas, evidentemente, la reclamación de propiedad del «pueblo de Israel» sobre la «tierra de Israel». En aquel momento, la arqueología, como la historiografía, todavía no era sionista, pero ya los propios excavadores cristianos tuvieron cuidado en no contradecir al Antiguo Testamento para no socavar así el Nuevo. ¿Qué iba a hacer un historiador prenacionalista o nacionalista si a pesar de todo surgía una contradicción? En la creación de la narrativa nacional siempre preferiría la «verdad» del texto teológico sobre el hallazgo arqueológico.

Excepto por el atuendo científico con el que Dubnow revestía su obra, ésta permaneció siendo completamente fiel al Antiguo Testamento y, como hizo Graetz en la suya, eliminó por las buenas las descripciones sobrenaturales y las intervenciones directas de la divinidad. La conquista de Canaán, la distribución de las tierras tribales, el periodo de los jueces y el del reino unificado recibieron una detallada cronología y se convirtieron en «historia» y «sociología» modernas. El historiador judío dedicó capítulos separados y detallados al «gran» reino de David y al «poderoso» reino de Salomón, porque «la escritura y la literatura estaban especialmente desarrolladas en los reinos de los dos grandes monarcas, David y Salomón. Ambos tenían "escribas" y "administrativos" que registraron todo lo que necesitaba ser puesto por escrito en la administración del gobierno, y que ciertamente también recogieron todos los acontecimientos de su tiempo»[53]. En cuanto al hijo y real sucesor de David, Dubnow no tenía dudas de que todo el mundo antiguo fue consciente de la «personalidad de Salomón, que hizo lo mismo que los reyes de Egipto o Babilonia, levantó magníficas construcciones y perpetuó su nombre en edificios de piedra»[54]. Dubnow no había visto esta magnífica arquitectura, pero estaba aparentemente convencido de que pronto sería descubierta. Sin embargo, en esta etapa de su trabajo estaba más preocupado por el dilema nacional en el que se encontró el antiguo reino unificado después de la traumática ruptura que siguió al fallecimiento de Salomón.

Para evitar confusiones, Dubnow prefería llamar «Efraím» al reino de Israel, ya que los autores bíblicos habían dado el nombre de «Israel» a todo el pueblo que salió de Egipto. Él adoptó por completo la posición de los antiguos autores que demonizaron al secesionista reino del norte, y que incluso expresaron cierta cólera contra él por construir templos añadiéndolos a los de Judea. Al margen de este persistente sacrilegio, de manera natural prefería el reino de Efraím, que era «prácticamente judío», a los de Edom, Ammon y Moab, las otras potencias cananitas de la región (aunque cita

[53] *Ibidem*, p. 148.
[54] *Ibidem*, p. 85.

casi al completo las inscripciones en la estela de Mesha, rey de Moab)[55]. Resumiendo la triste situación de Efraím cuando el reino fue destruido y los gobernantes asirios se asentaron en él trayendo deportados extranjeros, Dubnow dice:

> Y los israelitas que permanecieron en su tierra se mezclaron con los nuevos pobladores que habían sido exiliados allí, y perdieron la pureza de su tipo nacional. No obstante, muchos israelitas retuvieron su religión y nacionalidad, se trasladaron al reino del sur de Judea y se unieron al salvado núcleo de la nación [...]. Después de la gran destrucción, las fuerzas empezaron a concentrarse en Judea y eso aseguró, en medio de las agitaciones políticas del este, la continuada supervivencia del reino de Judea durante cerca de ciento cincuenta años y, más tarde, de la nación judía[56].

La posterior caída de Judea está pintada con vívidos y trágicos colores, y el optimismo del historiador judeorruso sólo se recupera con el «regreso a Sión», aunque muchos de los exiliados rechazaran dejar Babilonia para regresar a su patria. La construcción del nuevo templo en el año 516 a.C. fortaleció a la nación, aunque todavía tenía que enfrentarse a una dolorosa amenaza espiritual. Aquellos que se habían quedado en Judea después de la caída habían empezado a mezclarse con sus vecinos, y había un número cada vez mayor de matrimonios mixtos. El estudioso judío de principios del siglo XX no era racista, pero, estando preocupado por la continuada supervivencia nacional, justificó la bíblica expulsión de las esposas extranjeras, así como la directa prohibición de casarse con ellas:

> Estos matrimonios mixtos, habituales tanto entre los humildes como entre los poderosos, pusieron en peligro la pureza de la raza y de la religión. La cultura nacional del pueblo de Judea todavía no era lo suficientemente fuerte como para absorber elementos foráneos sin que dejaran huella. Durante este periodo en el que estaba construyendo su morada, necesitaba el aislamiento nacional para no desaparecer entre las naciones, de manera que el judaísmo no se convirtiera en uno más de los numerosos cultos religiosos de Oriente, que carecían de cualquier valor universal y que finalmente fueron arrastrados por el diluvio de la historia[57].

Significativamente, a diferencia de Esdras y Nehemías, la justificación que hace Dubnow del aislamiento reproductivo no era religiosa sino secular y moderna. La vieja ansiedad *völkisch* de Treitschke y Graetz se filtró fácilmente dentro de la primera histo-

---

[55] *Ibidem*, p. 109.
[56] *Ibidem*, p. 127.
[57] *Ibidem*, p. 223.

riografía judía que se desarrolló en Europa del Este. La clara identidad etnocéntrica que subyacía en el discurso histórico de Dubnow era similar a otras clases de prenacionalismos y nacionalismos de la Europa del Este contemporánea (polaco, ucraniano, lituano, etc.), pero tenía una ventaja decisiva sobre ellos: podía remitirse al siglo VI a.C. para definir un cuerpo nacional viviente. Igual que el primer proyecto historiográfico de Graetz, también Dubnow, enfrentado al antisemitismo y al rechazo de lo judío, podía apoyarse en las «fidedignas» fuentes bíblicas para explicar y justificar una reacción opuesta y complementaria: un moderno y secular autoaislamiento nacional judío.

Una etapa étnica en Occidente

Además del de Dubnow, y justo antes de la llegada de la profesionalización y la especialización a la disciplina de la historia, hubo dos intentos finales por elaborar una historia total de los judíos: *Book of the History of Israel,* de Ze'ev Yavetz[58], que tiene un valor historiográfico relativamente secundario y el más importante de Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*[59]. No sorprende que Yavetz no se apartara de la narrativa bíblica, ya que pertenecía a la nueva generación de rabinos sionistas que transformaron el Antiguo Testamento de libro sagrado en libro nacional al mismo tiempo que arremetían contra su lectura secular o reformista. Más interesante es la perspectiva del que ocupó la primera cátedra de Historia Judía en Estados Unidos, que publicó la pionera versión de su obra en 1937, la rehizo y empezó a reeditarla en 1952 aunque nunca completó el proyecto.

Como sus famosos predecesores Graetz y Dubnow, Baron no era un sionista declarado, aunque tampoco era ajeno a la idea de una soberanía moderna para algunos de los judíos. Mientras que Graetz se enfrentó a la historia desde el mirador de la unificación alemana y Dubnow lo hizo desde el desmoronamiento del Imperio zarista, Baron observó a los judíos desde Nueva York, el mayor refugio de los judíos de Europa del Este, adonde él mismo había emigrado en 1926. Esta posición de partida contribuyó a un discurso más libre, menos lineal que el que desarrollaba en ese momento la llamada Escuela de Jerusalén y sus posteriores sucesores en el Estado de Israel[60]. Baron estaba libre del síndrome del «rechazo de la diáspora» que se

---

[58] Ze'ev Yavetz, *The Book of the History of Israel After the Primary Sources,* Tel Aviv, Ahiavar, 1932 (en hebreo).

[59] Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* Nueva York, Columbia University Press, 1952.

[60] Para la introducción de la historiografía en la Universidad Hebrea de Jerusalén, véase David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past – European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History,* Nueva York, Oxford University Press, 1995.

encontraba en el corazón de la historiografía sionista, y esto explica la diferente brújula que orientaba su investigación.

La descripción de Baron de la vida de las comunidades judías en el mundo es colorida, original, a veces inusual –le desagradaba lo que llamaba el tono «quejumbroso» en las descripciones de la condición de los judíos–, pero para cualquier cosa relacionada con el nacimiento del «pueblo judío» no podía evitar las estructuras prenacionalistas que Graetz y Dubnow habían establecido utilizando criterios bíblicos. Así, en el mismo comienzo de su extensa obra, declara con confianza:

> La tendencia que prevalece ahora entre los críticos del Antiguo Testamento es a dar cada vez más credibilidad a los documentos bíblicos, incluyendo a los del primer periodo. En parte como resultado de una reacción general contra la crítica extremadamente radical, casi antibíblica de hace unas cuantas décadas, y en parte por nuestro mayor conocimiento del antiguo Oriente Próximo, la actual generación, en conjunto, acepta la historicidad de los hechos fundamentales que subyacen en las primeras narrativas bíblicas[61].

Por lo tanto, a partir de entonces sería posible ignorar la investigación filológica de Wellhausen y sus sucesores, como Baron afirmaba que estaban empezando a hacer los estudiosos americanos, y apoyarse en vez de ello en la riqueza de los nuevos descubrimientos arqueológicos, porque ya, desde Dubnow, el quid de la historiografía estaba en la ciencia.

> La tradición bíblica, aunque recubierta de temas legendarios, conservó el claro recuerdo de que los patriarcas de Israel procedían de Caldea y más específicamente de las ciudades de Ur y Haran. Ur, como sabemos gracias a las excavaciones británicas de las dos últimas décadas, había sido un antiguo centro de la civilización sumerio-acadiana. Al margen de que el padre de Abraham, Terah, y su hermano Nahor tuvieran o no alguna conexión con saqueadores de nombre similar en Siria y Palestina, supuestamente mencionada en dos poemas ugaríticos, resulta verosímil que sus nombres han sido deducidos de localidades de Mesopotamia [...]. Ciertamente la invención de semejante coincidencia de nombres por un poeta o historiador palestino posterior, una hipótesis aceptada durante mucho tiempo por los críticos bíblicos, exigiría una explicación mucho más ardua que la prevalente suposición actual de la existencia en las narrativas bíblicas de un sólido núcleo de auténtica tradición histórica[62].

---

[61] S. W. Baron, *A Social and Religious History*, cit., p. 32.

[62] *Ibidem*, p. 34.

A partir de entonces sería posible relatar la historia de los judíos casi exactamente igual que como se hacía en el Antiguo Testamento, suprimiendo las maravillas y los milagros (supuestamente fueron fenómenos naturales volcánicos) y la pesada plática religiosa. La historia aparecía ahora vestida con un atuendo más secular, liberada de la metafísica divina pero totalmente subordinada a un discurso protonacionalista específico y bien definido. La historia judía era la historia de un pueblo nómada nacido en la remota antigüedad que misteriosa y maravillosamente continuó existiendo a lo largo de la historia. La gran empresa de Graetz y Dubnow recibió, con algunos ajustes, el respetable imprimátur del mundo académico y la verdad bíblica se convirtió en un discurso incuestionable, una parte integral de la investigación histórica en el siglo XX.

Baron también recurrió a la perspectiva bíblica al abordar la historia de los judíos en periodos posteriores no como el relato de las comunidades religiosas, que existían en simbiosis o conflicto en medio de diversas religiones y culturas populares, sino como la narrativa de un pueblo ambulante y excepcional. El estudioso judío estadounidense era muy consciente de la discordancia epistemológica que ocasionaba la descripción del pasado judío de una manera nacionalista, y admitió:

> Insistir en que los destinos «peculiares» de individuos y naciones los «alcanzan» precisamente aquellos individuos y naciones con una disposición innata hacia ellos puede parecer adentrarse peligrosamente lejos en el reino de la metafísica. Sin embargo, bajo las mismas circunstancias, sin duda muchos otros pueblos hubieran perecido y desaparecido de la historia. El que los judíos sobrevivieran se debe principalmente al hecho de que su temprana historia los había preparado para sus destinos posteriores[63].

Para Baron, un emigrante de Europa oriental establecido en Nueva York, la tierra era mucho menos significativa como punto de partida de la nación única y dispersa, y este aspecto ideológico destaca en todo el primer volumen de su obra. El judaísmo no había surgido de la naturaleza, sino que de hecho representaba la sublevación de la historia contra ella. Por ello, las cualidades decisivas de la identidad del pueblo eterno –cuyos elementos culturales cotidianos variaban tanto de un lugar a otro– eran principalmente su origen «étnico» y su amor por el pasado: «La descendencia común de Abraham, Isaac y Jacob es el principal elemento que asegura la elevada posición de Israel dentro de la familia de naciones, donde sea que viva y bajo las condiciones que sean»[64].

De acuerdo con Baron, la etnicidad es una cierta clase de nacionalidad, de ninguna manera inferior a nacionalidad soberana que había durado solamente un corto perio-

---

[63] *Ibidem*, p. 17.

[64] *Ibidem*, p. 97.

do en la historia del pueblo judío. Realmente, incluso la supera en muchas importantes cualidades, y en estas cualidades se encuentra el secreto de la persistente fuerza de los judíos a lo largo de la historia. Para Baron, la fecha de nacimiento de esta única y unificadora nacionalidad «étnica» era el éxodo de los hebreos de Egipto.

Respondiendo a los argumentos de Wellhausen y sus colegas, que sostenían que el monoteísmo judío no podía haber nacido en una sociedad nómada con una cultura subdesarrollada, el investigador de Nueva York planteaba que los antiguos hebreos ya tenían una compleja cultura mientras duró su cautividad en Egipto; imaginar a los descendientes de Abraham similares a los actuales beduinos era un romántico error. Ellos tuvieron que conervar una vívida memoria de la reforma cuasi monoteísta de Akhenatón, y sin duda Moisés estaba familiarizado con la filosofía de ese faraón que por primera vez propuso la idea de una divinidad única. El logro de Moisés fue por supuesto más brillante y original que el de sus predecesores. Los Diez Mandamientos eran un documento único que nos permite comprender la situación de los hebreos en aquel momento; incluso más importante, el hecho de que no mencione el Templo prueba más allá de cualquier duda que este código fue compuesto en el desierto y dirigido para ser utilizado por un pueblo nómada[65]. Para Baron, la sabiduría de Moisés se encuentra en haber fundado una religión para la cual ni el país ni la soberanía eran una condición esencial.

Por ello, Baron dedicó relativamente poco espacio al periodo de la conquista de Canaán y a la creación del reino unificado. ¿Cómo podían los hebreos haber abandonado Egipto y conquistado un país que estaba sometido al poder egipcio? Porque debió de producirse en un momento en el que el control egipcio se había debilitado. ¿Por qué el poderoso reino de Saúl y David se levantó y unió a las tribus? Por la presión de los enemigos del exterior. ¿Por qué se dividió el gran reino? Por las divergencias y conflictos políticos pero también por las interferencias egipcias. Preocupado por la historia social y religiosa de los judíos, Baron estaba mucho menos interesado por la política del reino. En vez de ello, obsequiaba al lector con un colorido análisis sociológico que, desafortunadamente, carecía de bases solventes.

La arraigada perspectiva antipolítica de Baron lo lleva a favorecer a los antiguos historiadores bíblicos. A pesar de sus reservas respecto a la Escuela de Wellhausen, comparte con Dubnow la idea de que había un antiguo historiador bíblico que generalmente traducía el nombre de Dios como «YHWH», mientras que otro se refería a la deidad como «Elohim». Consideraba que el yahvista procedía de la tribu de Judá, y el elohista, de la de Israel. Baron afirmaba con admiración que sin embargo ninguno de ellos estaba consternado por la división del reino, y ambos veían a «Israel y Judea como una unidad inseparable», una elocuente fusión que continuó a lo

[65] *Ibidem*, pp. 46-53.

largo de la historia de los judíos. El desdeño que mostraban por sus respectivas soberanías y su preferencia por el pueblo unido los diferenciaba de otros reinos de la antigüedad y presagiaba el futuro. El respetado historiador académico evidentemente no consideró la posibilidad de que editores posteriores pudieran ser responsables de esa imagen de unidad teológico-literaria.

Baron describe la caída del Templo y la deportación de una manera neutral, incluso ligeramente aprobadora: «Ya no sería necesario residir en el suelo palestino o vivir bajo un gobierno judío para ser considerado judío. Incluso en la dispersión, lejos de su propio país y bajo reyes extranjeros, los judíos continuaron siendo étnicamente judíos»[66]. Sugiere que el porcentaje de deportados era bastante mayor del que habían supuesto otros estudiosos, y que la mayoría vivió bien en el exilio. Hubo algunas señales de asimilación, pero afortunadamente la preciosa etnicidad continuó conservando la identidad nacional del pueblo. El universalismo que se había filtrado en el judaísmo durante el periodo persa fue equilibrado por un aislamiento extremo. Después del regreso a Sión, Esdras y Nehemías prestaron un gran servicio al pueblo –realmente lo salvaron– gracias a la separación étnica, haciendo indirectamente una inmensa contribución en beneficio de toda la humanidad[67].

A lo largo de su libro, Baron buscó mantener un equilibrio entre el etnocentrismo, la conciencia de un origen común y la espiritualidad única que se encontraba en el corazón del judaísmo, por un lado, y la universalidad humanista que, para él, se había llevado el pueblo judío al exilio y había convertido en la esencia de su ser, por otro. No hay que olvidar que, para Baron, la etnicidad no era simplemente una cultura religiosa ni tampoco una cultura verdaderamente secular; realmente consideraba que la etnicidad judía era una cierta clase de «modo de vida» que persistía más allá del conjunto de creencias y de doctrinas religiosas[68]. El significado que dio al término fue siempre lo suficientemente ambiguo como para evitar provocar demasiadas críticas entre los colegas historiadores y los lectores ingleses que no pertenecían al pueblo judío. De esta manera, reforzó la base ideológica que definía a los judíos como un generoso y valioso *ethnos* que podía existir al lado de otros grupos raciales dentro de la gran nación americana, sin mezclarse demasiado con ellos.

---

[66] *Ibidem,* p. 96.

[67] Sobre la política aislacionista de Esdras y Nehemías, Baron dijo: «El ideal de santidad del pueblo a través de la segregación encontró su equivalente en la insistencia, tanto de Ezra [Esdras] como de Nehemías, en la pureza étnica, y en su prohibición de los matrimonios mixtos. El principio de exclusividad étnica fue durante siglos una necesidad para la conservación del pueblo judío, incluso en Palestina. Pero en esencia es la principal salvaguarda contra la extinción nacional de un pueblo en dispersión», *ibidem,* p. 163.

[68] S. W. Baron, «Jewish Ethnicism», *Modern Nationalism and Religion,* Nueva York, Meridian Books, 1960, p. 248.

Como Dubnow, Baron sostuvo que el estudio de la historia podía convertirse en parte del sagrado deber de conservar la identidad judía, e incluso podía sustituir al estudio religioso que hasta entonces había cumplido esta función vital.

Esta falta de aspiración de la obra de Baron por la soberanía política y por el regreso a una antigua patria –es decir, la ausencia de una teleología nacionalista bien definida– consternó a otro importante historiador que le respondió públicamente.

Los primeros pasos de la historiografía en Sión

Cuando en la década de los treinta apareció el libro de Baron, Yitzhak Baer recibió el encargo de hacer su crítica para *Zion,* una revista creada a finales de 1935 en Jerusalén[69]. Baer había llegado a Palestina desde Alemania en 1929 y, mientras que Baron fue el primero en ocupar una cátedra de Historia Judía en Estados Unidos, Baer obtuvo una posición similar en la joven Universidad Hebrea de Jerusalén. Esto puede explicar el comedido y respetuoso tono con que el nuevo académico «de Palestina» se refería a su distinguido e influyente colega de Nueva York, un tono que por otra parte no camuflaba la dureza de su crítica. «El historiador judío debe descubrir en el periodo bíblico las fuerzas interiores destinadas a seguir actuando en las diferentes y cambiantes condiciones de los periodos posteriores. Baron ha asignado al primer capítulo de la historia judía el mismo modelo fijo con el que sigue la historia del exilio hasta el presente. Haciéndolo así, ha bloqueado su comprensión orgánica»[70].

Baer estaba diciendo que Baron había leído la historia bíblica a través de las lentes del exilio, cuando debía haber hecho lo contrario. La clave para entender la historia de los judíos había que encontrarla en el concepto que él, Baer, siguiendo a sus profesores alemanes, denominaba «lo orgánico». Esto significaba un enfoque homogéneo con un tinte biológico que sostenía que, en primer lugar, era necesario determinar el origen de los sujetos humanos para después encontrar el hilo de su evolución en la historia. La historia de los judíos tenía una secuencia orgánica que ataba todas sus etapas, desde el inicio hasta el presente, en una entidad única[71]. A pesar de su considerable erudición y de la viveza de su estilo, Baron había pecado al no saber entender esas fuerzas interiores de la nación judía que habían surgido en los

---

[69] Para más información sobre este historiador, véase Israel Jacob Yuval, «Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism», en *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians,* D. N. Myers y D. B. Ruderman (eds.), New Haven, Yale University Press, 1998, pp. 77-87.

[70] Yitzhak Baer, «A Social and Religious History of the Jews», *Zion,* vol. 3, 1938, p. 280.

[71] Y. Baer, *Studies in the History of the Jewish People,* Jerusalén, The Historical Society of Israel, 1985, pp. 27-32.

tiempos remotos y continuaban animándolo hasta el presente. Baron había separado el monoteísmo judío de su patria en la primera etapa de su aparición y, a continuación, equivocadamente describía un exilio idealizado y verdaderamente confortable. No había una descripción en su obra de la añoranza por una existencia natural en la patria, o de la aspiración a la soberanía que había acompañado y definido a los judíos a través de todas sus andanzas por la historia.

En 1936, dos años antes de escribir esta crítica, Baer había publicado en Berlín su libro *Galut* («Exilio» en hebreo), una cierta clase de resumen teórico de todo su futuro trabajo historiográfico. El libro comenzaba con la afirmación de que «la Biblia había narrado el lento proceso de selección y maduración que se produjo entre el pueblo de Dios: un proceso que confirmaba su reclamación de la tierra prometida de Palestina y le mostraba su especial lugar en la historia de las naciones»[72]. *Galut* finaliza con un credo que resulta tan instructivo sobre la formación de la futura conciencia histórica judío-israelí que merece ser citado por completo:

> Dios dio a cada nación su lugar, y a los judíos les dio Palestina. El *Galut* significa que los judíos habían dejado su lugar natural. Pero todo lo que deja su lugar natural pierde por ello su apoyo natural hasta que regresa. La dispersión de Israel entre las naciones no es natural. Ya que los judíos manifiestan una unidad nacional incluso en un sentido más elevado que otras naciones, es necesario que regresen a un estado de unidad real [...]. En su esencia, el actual renacer judío no viene determinado por los movimientos nacionales en Europa: tiene su origen en la antigua conciencia nacional de los judíos, que existió antes de la historia de Europa y que es el sagrado modelo original de todas las ideas nacionales de Europa [...]. Si actualmente podemos leer cada uno de los acontecimientos diarios en antiguas y polvorientas tablas cronológicas, como si la historia fuera el incesante despliegue de un proceso proclamado de una vez y para todas en la Biblia, entonces cualquier judío en cualquier parte de la Diáspora puede reconocer que hay un poder que eleva al pueblo judío por encima del reino de toda historia casual[73].

Esto no fue escrito por un elocuente dirigente o militante sionista, o por un hiperbólico poeta romántico. Esto fue escrito por el primer académico profesional de Historia Judía en Jerusalén, un académico que dio clases y fue el instructor de muchos estudiantes. El hecho de que fuera publicado en la Alemania nazi también es significativo a la hora de analizar el carácter y los componentes de la especial identidad nacional que se desprende de él.

---

[72] Y. Baer, *Galut,* Nueva York, Schoken Books, 1947, p. 11.

[73] *Ibidem,* pp. 118-120.

Si Graetz en sus escritos se oponía a Treitschke, Baer en los suyos se opuso a los historiadores alemanes que lo habían formado y que en general recibieron con compresión, si no con entusiasmo, el nuevo régimen nazi. En 1936, la expulsión de los judíos del febril cuerpo de la nación alemana estaba en uno de sus puntos álgidos y el historiador sionista, duramente rechazado por su Alemania nativa, completó el proceso desarrollando una dolorosa contraconciencia. Irónicamente, esta autoconciencia recurrió a la misma idea imaginaria de nacionalidad que la que había alimentado a sus mentores durante varias generaciones: que la fuente determina a la sustancia y el objetivo es un regreso a las raíces, al hábitat primigenio ya sea teutón o hebreo. Para Baer, el mito bíblico que indicaba el origen adoptaba un distintivo *telos* nacional que anteriormente parecía avergonzado y tímido, que dejaba los lugares del distante exilio y regresaba al cálido vientre de la tierra que había dado origen al pueblo elegido, a una tierra cuya propiedad en última instancia estaba confirmada por la Biblia.

El año en que *Galut* fue publicado, se produjo un hecho académico que determinaría el carácter de toda la futura historiografía en Israel. La Universidad Hebrea, aunque en general seguía el modelo académico europeo, decidió crear no uno sino dos departamentos de Historia: el primero, se llamó Departamento de Historia y Sociología Judía; el segundo, Departamento de Historia[74]. Todos los departamentos de Historia de las demás universidades de Israel siguieron el ejemplo y a partir de entonces la historia judía pasó a estudiarse al margen de la historia de los gentiles porque los principios, herramientas, conceptos y marco temporal de estos estudios eran completamente diferentes.

Al principio Baer se opuso a esta extraña división académica, pero pronto se convirtió en su devoto defensor ya que realmente encajaba con su enfoque de la historia. El año anterior a esta fatídica decisión, había publicado –junto a Ben-Zion Dinur (Dinaburg), el otro historiador que obtuvo un puesto en el Departamento de Historia Judía en Jerusalén– la revista *Zion,* que se convirtió en el espacio de debate sobre historia judía, primero bajo el Mandato Británico y más tarde en el Israel independiente[75]. Sin embargo, habría que esperar hasta finales de la década de los seten-

---

[74] Ariel Rein, «History and Jewish History: Together or Separate? The Definition of Historical Studies at the Hebrew University, 1925-1935», en *The History of the Hebrew University of Jerusalem– Origins and Beginnings,* S. Katz y M. Heyd (eds.), Jerusalén, Magnes, 1997, pp. 516-540. La «sociología judía» se añadió a la historia judía para crear un puesto en la enseñanza para Arthur Ruppin, el primer sociólogo sionista en Palestina.

[75] Las líneas directrices de la publicación eran que «la historia judía es la historia de la nación israelita [...]. La historia judía está unida por una unidad homogénea a través de todos los periodos y en todos los lugares, cada uno de los cuales refleja a los demás. Nuestra historia en la Edad Media, como nuestra historia moderna, puede arrojar luz sobre el periodo del segundo Templo y, sin la Biblia, no es posible comprender las luchas de las siguientes generaciones y los problemas de nuestro propio tiempo», Y. Baer, *Zion,* cit., vol. 1, p. 1.

ta para que apareciera en Israel una publicación, *Zmanim (Tiempos),* que tratara de historia «general».

Como muestran las citas anteriores, Baer consideró que la Biblia era el decisivo punto de partida del desarrollo orgánico de todo el pasado judío. Sin embargo no se especializó en Historia Antigua, sino en la Edad Media. Solamente más tarde, en la década de los sesenta, regresó al reino asmoneo. La era de las grandes síntesis había pasado, y ningún historiador profesional individual del mundo académico hebreo emprendería por su cuenta la repetición de los proyectos pioneros de Graetz, Dubnow y Baron[76]. Las exigencias del mundo académico internacional, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, obligaron a los jóvenes investigadores hebreos a someterse a ciertas normas que no podían ser soslayadas con facilidad. Baer, un cauteloso perfeccionista en su trabajo empírico (era el típico producto del mundo académico alemán y un diligente explorador de archivos), siempre afirmó estar profesionalmente comprometido con los hechos. Por ello admitió que Julius Wellhausen y sus colegas habían erosionado el discurso histórico de la Biblia, lo que pudo ocasionar sus vacilaciones para ocuparse directamente del periodo bíblico. Al mismo tiempo, su deber como historiador nacional le impedía socavar el mito fundador y lo llevó a escribir lo siguiente:

> Graetz fue el único judío que escribió partiendo de una interpretación original e independiente de la historia israelita hasta la caída del Primer Templo y, a pesar de las revolucionarias conclusiones que se alcanzaron en sus años finales en la crítica de la Biblia y en la historia del periodo, los dos primeros volúmenes de su obra estarían correctamente considerados entre los mejores libros sobre ese tiempo y, desde el punto de vista del desarrollo de la profesión, siempre seguirán siendo interesantes[77].

La contradicción contenida en esta declaración expresaba claramente los dilemas y las tensiones que experimentó uno de los fundadores de la historiografía nacional en Israel. Constantemente osciló entre lo mitológico y lo científico, predominando el componente mítico a pesar de las periódicas derrotas provocadas por pequeñas inconveniencias. Así, en la década de los cincuenta, cuando el culto por el pasado de Israel convirtió la nacionalizada Biblia en un relato tribal para leerse junto al fuego del campamento y fomentó imaginaciones que revivían de nuevo ese pasado, Baer,

---

[76] Hubo intentos ocasionales de producir una historia general, pero siempre fueron esfuerzos colectivos de varios estudiosos. Véase, por ejemplo, Benjamin Mazar (ed.), *History of the People of Israel,* Tel Aviv, Masada, 1967 (en hebreo) o H. H. Ben-Sasson (ed.), *History of the Jewish People,* Tel Aviv, Dvir, 1969 (en hebreo) [ed. cast.: *Historia del pueblo judío,* 3 vols, Madrid, Alianza, 1991]. Aquí, como en todas partes, se utilizan títulos transcritos al inglés para libros disponibles solamente en hebreo.

[77] Y. Baer, *Studies in the History of the Jewish People,* cit., p. 33.

el primer historiador «sionista palestino», se unió al júbilo general y dotó a ese pasado de un precioso refuerzo científico:

> Sin el periodo bíblico no podemos entender la historia del pueblo judío. El periodo bíblico sirve como modelo y patrón para los periodos posteriores [...]. Sabemos que las dos últimas generaciones han asistido a un gran desarrollo en los estudios del periodo bíblico. La perspectiva generalmente aceptada hace cincuenta años era que los israelitas comenzaron como nación de la misma manera que muchos otros, y la tendencia teocrática de su carácter apareció –de acuerdo con esa perspectiva– como el producto de un desarrollo posterior, desde poco antes hasta después de la caída del Primer Templo [...]. La tradición bíblica que describía las primeras etapas de la nación –el tiempo de los patriarcas y de la Generación del Desierto– como un ideal primigenio era una construcción que no estaba fundamentada en la realidad histórica. Esta escuela de pensamiento de la historia judía fue rechazada por la investigación moderna. Actualmente, las posiciones aceptadas en la investigación de la Biblia consideran que el patriarca Abraham fue una figura histórica que condujo una comunidad religiosa, el arquetipo y primer maestro espiritual del movimiento reformador de los profetas clásicos; la descripción ideal de los israelitas en el desierto, acampados alrededor del Tabernáculo con la nube de Dios guiando su camino, no puede ser por completo el producto de una imaginación posterior[78].

Esta rotunda declaración histórica fue compartida por su colega e íntimo amigo, el historiador Dinur. Pero este último, que era la personalidad más dominante, estaba mucho menos cohibido por las ataduras impuestas por la invención de la nación; de hecho su aportación fue decisiva para forjarlas.

Si Graetz fue responsable de la fundación y del andamiaje de la retroactiva construcción de la nación judía, Dinur puso los ladrillos, colocó las vigas y encajó puertas y ventanas, y eso lo hizo de dos maneras: como profesor de Historia Judía, tomó parte con Baer en dar forma a las relaciones de poder en el campo de la investigación; como militante cultural de la izquierda sionista, miembro de la primera Knesset, y desde 1951 como ministro de Educación del Estado de Israel, fue el principal arquitecto de todo el estudio de la historia en los sistemas educativos hebreos[79].

Dinur, nacido en Ucrania, asistió a una *yeshivah* en Vilnius y estudió Historia en Alemania. Empezó su distintivo proyecto historiográfico antes de su nombramiento como profesor en la Universidad Hebrea en la década de los treinta. Ya en 1918, tres

---

[78] Y. Baer, *Israel Among Nations,* Jerusalén, Bjalik, 1955, p. 14.

[79] Véase el artículo anteriormente mencionado de Uri Ram, «Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben-Zion Dinur»; Dinur también creó el premio nacional conocido como el Premio Israel, y fue galardonado con él dos veces.

años antes de su emigración a la Palestina bajo mandato británico, publicó en Kiev el libro *Toldot Yisrael (Historia de Israel),* el primer volumen de su vida como investigador: una compilación de fuentes y documentos a través de los cuales se podía trazar una narrativa continua y orgánica de la historia de los judíos[80]. Este proyecto culminaría más tarde en *Yisrael BaGolah (Israel en el exilio),* el instructivo conjunto de volúmenes destinados a cubrir la totalidad de la historia judía[81]. Los muchos y variados documentos fueron organizados y presentados en un orden cronológico y temático. La mayoría iban acompañados de sucintas interpretaciones que guiaban a los lectores hebreos en la lectura orgánica de la historia.

Esta compilación se podría considerar en algunos aspectos como la culminación de la pionera empresa de Graetz. Aunque el trabajo del historiador judío alemán era un desafío inconformista a las perspectivas que dominaban entre los elementos cultos de origen judío en Alemania, e incluso en toda Europa, la compilación de Dinur –igual que la de Salo Baron que apareció prácticamente al mismo tiempo– fue rápidamente aceptada como la adecuada y estándar historiografía del pasado judío. Para los lectores hebreos en Palestina se convirtió en la narrativa dominante, y cualquier desviación de ella, en caso de que se produjera, sería considerada como rara o incluso hostil. A partir de entonces la verdad histórico-nacional quedaría expuesta no sólo en los escritos de un puñado de subjetivos historiadores, sino también en la documentación científica, objetiva y sistemática.

Como se ha señalado, Dinur dedicó el primer volumen de *History of Israel* al periodo bíblico. Después de unirse a la Universidad Hebrea, lo revisó, amplió y empezó a publicarlo bajo el título de *The History of Israel. Israel in Its Land*[82]. Pese a todas las diferencias entre la edición de 1918 y el primer volumen de la edición ampliada de 1938, sus métodos para crear una credibilidad positivista en la historia eran idénticos. Dinur dividió el Antiguo Testamento en secciones y organizó su libro como un sistema de citas procedentes de relatos bíblicos que se intercalaban con materiales adicionales: un puñado de documentos epigráficos descubiertos en excavaciones arqueológicas en Oriente Próximo, unas cuantas citas de historiadores romanos y griegos, y breves comentarios del Talmud.

Comienza, naturalmente, con una discusión sobre el nombre de «la Tierra de Israel» y de la gran región prometida[83], y a continuación describe la llegada de los

---

[80] Ben-Zion Dinur (Dinaburg), *History of Israel,* Kiev, Society of Distributors of Education in Israel (en hebreo).

[81] B. Z. Dinur, *Israel in Exile,* Tel Aviv, Dvir, 1926 (en hebreo).

[82] B. Z. Dinur, *The History of Israel–Israel in Its Land,* Tel Aviv, Dvir, 1938 (en hebreo).

[83] Sobre la utilización de la locución «Eretz Israel», véase mi obra *Les Mots et la terre,* pp. 193-208. La locución empezó a aparecer en los escritos de los sabios del siglo II de nuestra era como uno de los nombres del país. En la Biblia el nombre común es Canaán y, en los tiempos del Segundo Templo,

hebreos, su emigración a Egipto, su regreso, su conquista de la herencia que les había sido prometida, la fundación del reino unido, etc. Cada verso bíblico está citado como una solvente evidencia sobre el periodo que describe. La teología está casi eliminada, y la palabra de Dios, que aparece en casi todas las páginas de la Biblia, se sustituye en parte por una u otra de las pocas fuentes extrabíblicas que se mencionan. Dinur descartó la metafísica religiosa del libro sagrado y lo convirtió en un sencillo credo histórico-nacional. A partir de entonces, los lectores impacientes podían leer por encima el Antiguo Testamento, saltándose los preceptos divinos y quedándose solamente con la verdad nacional.

Realmente esta compilación pone de manifiesto que, aunque Dinur había empezado su carrera profesional como profesor de la Biblia[84], no confiaba en ella como herramienta pedagógica, y de ahí su decisión de «reescribirla» adaptándola a la ciencia del momento. Esto no significa que dudara de la historicidad de los textos antiguos; aceptaba cada detalle y cada hecho, desde Abraham el Hebreo hasta el regreso a Sión. Rechazaba totalmente la Escuela de Wellhausen de crítica de la Biblia y estaba convencido de que «los relatos de los patriarcas no eran proyecciones del tiempo de los profetas, sino residuos de generaciones y periodos anteriores a ellos»[85]. Incluso creía, contrariamente a la opinión actual, que los primeros historiadores no fueron los griegos sino los antiguos autores bíblicos, y como investigador profesional se sentía capaz de afirmar sin vacilación:

> La historiografía bíblica introdujo una importante innovación teórica dentro de la historiografía general al combinar tres elementos: a) la precisión objetiva; los acontecimientos son «el secreto de Dios» y no pueden utilizarse sin precisión; b) la utilización de fuentes de archivos y oficiales; c) un método pragmático para percibir y explicar las cosas. Por esta razón podemos considerar a la historiografía bíblica del periodo de la monarquía, más que a cualquier otra, como el comienzo de la historiografía moderna[86].

Esa antigua y «casi científica» historiografía, que como se ha señalado fue ligeramente corregida en Jerusalén por el historiador nacional, estaba dirigida a revelar el origen étnico, religioso, social, geográfico, lingüístico y político único de la nación

---

Judea. El gran geógrafo griego Estrabón llamó al país con el nombre de Judea. Véase *The Geography of Strabo,* 6.2. 21, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 756 [ed. cast.: *Geografía,* 5 vols., Madrid, Gredos, 2001-2006].

[84] Véase la introducción de Yitzhak Avishura a la obra de Ben-Zion Dinur, *Historical Writings,* vol. 3, Jerusalén, Bialik, 1977 (en hebreo), pp. 7-12.

[85] *Ibidem,* p. 51.

[86] *Ibidem,* p. 167.

judía[87]. Para Dinur, la escritura histórica era principalmente una autobiografía nacional: la historia llamada a filas. Por esa razón sostenía que los investigadores sionistas debían rechazar la división entre historia «hebrea» y «judía», una división que empleaban investigadores no judíos, y realmente enfatizar la homogénea continuidad en la aparición y desarrollo del «Pueblo de Israel», desde su nacimiento hasta el presente[88].

La contribución más importante de la «historiografía bíblica» a la creación de una conciencia nacional fue desde luego su afirmación de la conexión con la «Tierra de Israel». Esta espaciosa tierra, que naturalmente incluía Basán y Galaad al este del río Jordán, pertenecía en exclusiva al Pueblo de Israel, y ¿qué mejor testimonio que la Biblia para demostrar la histórica reclamación de los judíos sobre esta tierra que les fue prometida solamente a ellos? Como Baer, pero incluso más apasionadamente, Dinur había recurrido a las Escrituras para probar la centralidad de la Tierra de Israel en la vida de la nación que había anhelado regresar a ella durante su largo «exilio»[89].

La nacionalización de la Biblia y su transformación en un fidedigno libro de historia empezó con el ímpetu romántico de Heinrich Graetz, se desarrolló con la cautela de la diáspora de Dubnow y Baron y se completó y perfeccionó con los fundadores de la historiografía sionista que desempeñaron un papel significativo en la apropiación ideológica del antiguo territorio. Los primeros historiadores que escribieron en hebreo moderno, una lengua que erróneamente creían que había evolucionado directamente del lenguaje bíblico[90], quedaban ahora considerados como los custodios y excavadores de la «larga» memoria de la nación judía.

Política y arqueología

Una de las muchas actividades de Dinur fue participar en el círculo bíblico que en la década de los cincuenta se reunía regularmente en la casa del primer jefe de gobierno de Israel, David Ben-Gurion. El carismático dirigente no sólo era un entusiasta lector del antiguo libro hebreo, también hacía un astuto uso político de él. Ya desde

---

87 B. Z. Dinur, *Historical Writings*, vol. 4, Jerusalén, Bialik, 1978 (en hebreo), p. 3. Sobre el papel de la Biblia para resaltar el «carácter único de la experiencia judía y de la unidad espiritual del pueblo», véase *Values and Roads*, Tel Aviv, Urim, 1958 (en hebreo), pp. 101-108.

88 B. Z. Dinur, *Historical Writings*, cit., vol. 4, p. 30.

89 Sobre la contribución de Dinur a la centralidad de «Eretz Israel» en la historia judía, véase Jacob Barnai, *Historiography and Nationalism*, Jerusalén, Magnes, 1996 (en hebreo), pp. 120-121.

90 Sobre las diferencias entre el hebreo antiguo y el lenguaje que se habla actualmente en Israel, véase Ghil'ad Zuckermann, *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004.

muy temprano se dio cuenta de que el libro sagrado podía convertirse en un texto secular nacional que sirviera como depositario central de la antigua imaginería colectiva, que ayudara a forjar a los cientos de miles de nuevos emigrantes en un pueblo unificado y que atara a la joven generación a la tierra.

Los relatos bíblicos le servían de base para la retórica política diaria, y al parecer se identificaba realmente con Moisés y Josué. De la misma manera que los líderes de la Revolución francesa sintieron que estaban asumiendo el papel de los antiguos senadores romanos, Ben-Gurion y otros dirigentes de la Revolución sionista, altos representantes del ejército e intelectuales nacionales sintieron que ellos estaban repitiendo la conquista bíblica de Canaán y la construcción de un Estado similar al reino de David. La acción en curso se volvió significativa en el contexto de los acontecimientos paradigmáticos del pasado. En ambos casos sionistas y revolucionarios soñaron con crear a un hombre completamente nuevo, pero los materiales que utilizaron en su construcción fueron tomados de un pasado mítico. En la imaginación de Ben-Gurion el nuevo Israel era el reino del Tercer Templo y, cuando las fuerzas armadas israelíes se apoderaron de toda la península del Sinaí en la guerra de 1956 y alcanzaron Sharm el-Sheikh, se dirigió a las victoriosas tropas con una pasión mesiánica:

> Una vez más podemos cantar la canción de Moisés y de los Hijos del Antiguo Israel [...]. Con el poderoso ímpetu de todas las divisiones de las IDF [Fuerzas Armadas de Israel], habéis extendido una mano hacia el rey Salomón, que desarrolló Eliat como el primer puerto israelita hace tres mil años [...]. Y Yotvata, llamada Tiran, que hace catorce siglos fue un Estado hebreo independiente, se convertirá en parte del tercer reino de Israel[91].

El exclusivo círculo que cada 15 días se reunía en la casa de Ben-Gurion y cuyas discusiones se reflejaban algunas veces en la prensa diaria incluía a historiadores profesionales, a cualificados intérpretes de la Biblia y a figuras políticas que eran investigadores aficionados en su tiempo libre. Además de Dinur, entre los participantes habituales se encontraban Yehezkel Kaufmann, el conocido intérprete fundamentalista de la Biblia; Binyamin Mazar, el principal arqueólogo bíblico; los que eran el actual y el futuro presidente de Israel, Yitzhak Ben-Zvi y Shneur Zalman Shazar (Rubashov), y muchos otros eruditos y personajes públicos en puestos de responsabilidad. Era una confluencia para un intercambio político e intelectual que no sólo dirigió la investigación académica, sino que dio forma a la opinión pública y

---

[91] El telegrama de Ben-Gurion apareció en el periódico *Davar* el 7 de septiembre de 1956 y fue citado en A. Israeli (A. Or y M. Machover), *Peace, Peace, When There is No Peace*, Jerusalén, Bokhan, 1961 (en hebreo), pp. 216-217.

difundió sus valores y hallazgos por todo el sistema educativo. Los temas discutidos por los doctos participantes incluían cuestiones como el número de israelitas que participaron en el éxodo de Egipto, su modo de vida durante la conquista de Canaán, el número de reyes a los que derrotaron en el proceso y cosas por el estilo. No sorprende que el Libro de Josué fuese el más popular en estos animados debates, y que Josué, hijo de Nun, fuera la estrella del espectáculo[92]. Ben-Gurion también tomó parte en conferencias públicas sobre la Biblia, promocionó el Concurso de la Biblia que se convirtió en un festival nacional de los medios de comunicación y alentó una fiebre por la actividad arqueológica, aunque no necesariamente adoptara sus imprevistos descubrimientos.

El que un dirigente de una nación dedique tanto tiempo a implicarse activamente en temas historiográficos ciertamente es poco habitual, y puede indicar la centralidad de la mitohistoria en la construcción de la ideología sionista. Leyendo la colección de artículos de Ben-Gurion, *Biblical Reflections,* llama la atención la facilidad con la que se oscila entre el pragmatismo político manipulativo y una especial y sincera creencia en la antigua «verdad»[93]. Repite constantemente que la Biblia es la tarjeta de identidad del pueblo judío, así como la prueba de su reclamación de la Tierra de Israel. Su concepto de la historia es claro y sencillo:

> Cuando partimos al exilio, nuestra nación fue desarraigada del suelo en el que había crecido la Biblia, y desgarrado de la realidad política y espiritual en la que se había formado [...]. En el exilio, nuestra nación fue desfigurada y la imagen de la Biblia también fue igualmente deformada. Los investigadores cristianos de la Biblia, con sus objetivos cristianos y antisemitas, convirtieron la Biblia en un trampolín para la cristiandad, e incluso los comentaristas judíos, que habían sido expulsados del entorno de la Biblia, de su clima espiritual y material, ya no podían interpretar adecuadamente el Libro Sagrado. Solamente ahora, cuando de nuevo somos una nación libre en nuestro propio país, cuando respiramos una vez más el aire que envolvió a la Biblia mientras tomaba forma, ha llegado el momento, creo, en que podemos percibir la naturaleza y verdad de la Biblia; su verdad histórica y geográfica, así como religiosa y cultural[94].

Su investigador bíblico favorito era Yehezkel Kaufmann, que creía en prácticamente todas las afirmaciones bíblicas y que consideraba el ascenso del monoteísmo judío como un fenómeno singular y extremadamente antiguo. Metodológicamente,

---

[92] Sobre este círculo, véase Michael Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge and Charisma,* Dekalb, Northern Illinois University Press, pp. 100-117.

[93] David Ben-Gurion, *Biblical Reflections,* Tel Aviv, Am Oved, 1969 (en hebreo).

[94] *Ibidem,* p. 87.

el primer ministro se apoyaba sobre todo en Dinur, el principal diseñador de la historiografía nacional. Después de todo, al contrario que Jost o Wellhausen, estos dos investigadores respiraban el mismo aire que habían respirado el patriarca Abraham y Josué, hijo de Nun[95].

Ben-Gurion, quien siempre fue un intelectual frustrado, también desarrolló su propia teoría de la Biblia. Por ejemplo, creía que los hebreos monoteístas habían vivido en Canaán desde mucho tiempo antes de la llegada de Abraham, y que fue su presencia la que atrajo a su tierra al «padre de la nación»[96]. Por ello, la historia nacional era mucho más larga de lo que proponían los historiadores sionistas profesionales. Ben-Gurion incluso especuló con la idea de que los patriotas hebreos no emigraron en masa a Egipto sino que se quedaron en su país, y que solamente emigró una sola de las familias. Así, aunque el éxodo de Egipto era un hecho histórico indudable, la presencia del pueblo en su patria había sido constante, y no era cierto asumir que la nación había tomado forma –Dios nos libre– sobre suelo extranjero. También hizo algunas profundas preguntas: ¿cómo conservaron los hebreos la lengua hebrea durante los cuatrocientos treinta años de exilio en la tierra de los faraones? ¿Por qué, después de que en los tiempos de Moisés y Josué hubiera sido una nación única bajo un único líder, se disolvió repentinamente en tribus separadas? Las respuestas que proponía eran invariablemente nacionalistas. Realmente su posición se correspondía con la de la historiografía oficial y se formulaba de acuerdo con ella:

> Cuando encuentro una contradicción entre la Biblia y las fuentes externas [descubrimientos arqueológicos o epigráficos], no estoy obligado a aceptar la fuente foránea. ¿No puede haber equivocado o distorsionado los hechos? Desde un punto de vista estrictamente científico soy libre de aceptar el testimonio de la Biblia, incluso si está cuestionado por una fuente externa, siempre que el testimonio no contenga contradicciones internas y no esté evidentemente viciado[97].

A pesar de este secular enfoque «científico», Ben-Gurion recurrió cuando era necesario a los preceptos divinos. Por ejemplo, escribió que «el gran acontecimiento que tuvo una importancia decisiva para la historia judía fue la promesa de otorgar la

---

[95] Para una comparación entre Kaufmann, «que hizo una copérnica revolución en la investigación de la Biblia» y Wellhausen, «que hizo pedazos la Biblia» véase *ibidem,* pp. 95-96. Sobre la apasionada defensa que hace este *scholar* de la verdad histórica de la Biblia, mientras renunciaba a su cronología, véase Yehezkel Kaufmann, *The Biblical Story About the Conquest of the Land,* Jerusalén, Bialik, 1955 (en hebreo).

[96] D. Ben-Gurion, *Biblical Reflections,* cit., pp. 60-61.

[97] *Ibidem,* p. 87.

Tierra de Canaán a la semilla de Abraham y Sarah»[98]. No cabe duda de que ninguna fuente externa tenía posibilidades de desafiar el claro e incontrovertible testimonio del autor bíblico sobre esta promesa divina. Llevado por su temperamento mesiánico e intelectual, el líder nacional se guió por los historiadores para dirigir toda una cultura nacional.

Durante los primeros años del Estado de Israel, todas las elites intelectuales contribuyeron a crear la sagrada trinidad Biblia-Nación-Tierra de Israel, y la Biblia se convirtió en el factor clave para la formación del «renacido» Estado. Los funcionarios civiles fueron presionados para cambiar sus nombres por nombres hebreos, normalmente sacados de la Biblia, y el resto de la población, buscando emular a las elites establecidas, hizo lo mismo con agrado e incluso con entusiasmo. Los viejos nombres familiares de la diáspora fueron eliminados y los niños recibieron nombres de figuras bíblicas misteriosas y encantadas. El proceso no sólo se aplicó a las personas; prácticamente todos los nuevos asentamientos recibieron un antiguo nombre hebreo. Esto tenía un doble propósito: borrar el nombre árabe local y dejar atrás el largo «exilio» que había finalizado con la creación del Estado de Israel.

Pero no fue la burocracia del nuevo Estado la que impuso el culto a la Biblia en las instituciones educativas. Con mucha antelación, tanto las instituciones previas al Estado como la emergente literatura hebrea ya la habían convertido en el centro de la conciencia del pasado.

La amplia intelectualidad, incluyendo a profesores, escritores, ensayistas y poetas, había anticipado un elevado academicismo en la «correcta» interpretación de la historia judía y así había ayudado a dar forma al presente ideológico. Con el creciente movimiento de colonos a principios del siglo XX y con la apertura de las primeras escuelas hebreas, la Biblia se convirtió en el libro de texto nacional, enseñado como materia separada en vez de como parte integral de los estudios de lengua y literatura. (Este eficaz sistema persiste en la actualidad y está totalmente asumido por la política cultural israelí.) Los profesores emigrantes, y la gente que se convirtió en profesores después de llegar a Palestina, no tuvieron que esperar a que las elites académicas y del *establishment* entendieran el valor de utilizar la Biblia como el texto estándar para la enseñanza del pasado colectivo[99]. Después de leer a Heinrich Graetz, Simon Dubnow y Ze'ev Yavetz, entendieron la doble función de las Escrituras en la formación de la identidad nacional: la creación de un origen étnico co-

[98] *Ibidem*, p. 98. Hay que señalar que el primer jefe de gobierno de Israel incluía a Sara entre la semilla de Abraham, probablemente para evitar la confusión hereditaria con los «ismaelitas».

[99] Sobre los profesores emigrantes y la técnica para dar forma a la conciencia de la Biblia en el sistema escolar, véase S. D. Goitein, *Teaching the Bible: Problems and Ways of Modern Bible Teaching*, Tel Aviv, Yavneh, 1957 (en hebreo), especialmente pp. 240-253.

mún para las comunidades religiosas desperdigadas por el mundo y la autopersuasión que proporcionaba para reclamar derechos de propiedad sobre el país[100].

La hebreización que se consolidó en los sistemas educativos se desarrolló alrededor de un antiguo modelo de heroísmo popular y de orgulloso nacionalismo. La inmensa popularidad de las monarquías de David y Salomón sólo se podía comparar con la de los asmoneos, a los que se consideraban no menos importantes. Los profesores querían que sus alumnos crecieran pareciéndose no a sus débiles padres y abuelos, sino a los antiguos campesinos o guerreros hebreos a los que la imaginación del profesor describía como seguidores del conquistador Josué, de los jueces guerreros o de los reyes David y Salomón, igualmente comandantes militares. Por diversos medios relacionados se inculcó un sentimiento de indigeneidad: los nuevos textos de historia, los estudios sobre la patria, las arduas excursiones a paisajes que concretaran las ideas, todo ello unido a las específicas lecciones seculares sobre la Biblia. Después del establecimiento del Estado de Israel, estas prácticas pedagógicas se convirtieron en una norma dentro de todas las ramas del sistema educativo.

Del libro de Moshe Dayan, *Living with the Bible,* es posible obtener una idea de cómo fue utilizada la historia antigua para la formación ideológica de la primera generación nativa, de los primeros sabras. Escrito por uno de los prominentes héroes de la nueva sociedad, ilustra la absorción del inventado nacionalismo imaginario en estrecha conjunción con los objetivos políticos de una sociedad colonizadora. El libro se abre con las siguientes declaraciones:

> Conocí los relatos de la Biblia en mi temprana infancia. Mi profesor, Meshulam Halevy, no sólo enseñaba y explicaba el libro que describe el nacimiento de nuestra nación, sino que también lo convertía en algo concreto para nosotros. Las cosas que habían existido tres mil y cuatro mil años atrás parecían encontrarse en nosotros y delante de nosotros. La realidad circundante contribuyó a que nuestra imaginación saltara sobre el pasado y regresara a la antigüedad, a nuestros antepasados y a los héroes de nuestra nación. El único lenguaje que conocíamos y hablábamos era el hebreo, el lenguaje de la Biblia. El valle de Jezreel en el que vivíamos, las montañas y ríos que nos rodeaban, el monte Carmelo y el Gilboa, los ríos Kishon y Jordán, estaban todos en la Biblia[101].

---

[100] Sobre la historia y la historia de la Biblia en la primera colonización sionista, véase la disertación doctoral de David Shahar, *The Teaching of National History in Zionist-Oriented Education on Eretz-Israel, 1882-1918: Trends and Roles,* Hebrew University, Jerusalén, 2001 (en hebreo), pp. 131, 140-141, 143-146 y 259-267.

[101] Moshe Dayan, *Living with the Bible,* Jerusalén, Idanim, 1978 (en hebreo), p. 15.

A partir de aquí el antiguo jefe del Estado Mayor de las IDF y ministro de Defensa procede a describir los viajes de Abraham e Isaac intercalados con relatos personales de su infancia y juventud. Las dos narrativas, a pesar de la separación entre sus periodos, parecen estar íntimamente asociadas, como si existieran en una única eternidad que cancelara la dimensión histórica. La descripción del Éxodo y de la marcha a través del desierto del Sinaí están entretejidas con la moderna guerra de 1956. La conquista de Canaán está descrita con entusiasmo y se asocia de manera natural con el conflicto de 1948; aún más, con la conquista de la Ribera occidental en 1967. Todas las guerras de Israel contra los árabes están simbolizadas por la victoria del pequeño David sobre el gigante Goliat[102]. La Biblia es la justificación suprema de la presencia y colonización en los tiempos modernos; cada batalla se hace eco de un hecho antiguo. El libro concluye con una manifiesta aspiración por ver al Estado moderno parecerse al poderoso reino de David, y una clara declaración del deseo de vivir en «una única Tierra de Israel» que se extienda del Mediterráneo hasta el río Jordán, desde el desierto al monte Hermón.

El texto va acompañado de preciosas fotografías de la antigua tierra «judía», intercaladas con escenas bíblicas tomadas de la imaginería cristiana. También hay fotografías de antigüedades, muchas de ellas en manos del orgulloso autor. Dayan no ocultaba el codicioso deseo por los hallazgos arqueológicos que lo acompañó toda su vida; fotografías del jardín privado del comandante judío lo muestran lleno de diversas antigüedades. Con los años, su casa se convirtió en una cierta clase de miniatura de la Tierra de Israel y su posesión de esta valiosa colección, algunas de cuyas piezas habían sido directamente robadas, da testimonio de la dominación de la Tierra Prometida por este atrevido hijo de colonos. Dayan era conocido por ser un coleccionista desinhibido: mientras que Ben-Gurion tenía un círculo bíblico en su modesta residencia, Dayan convirtió su espaciosa casa en un museo bíblico privado. El envejecido fundador del Estado reunía a intelectuales a su alrededor, mientras que su joven discípulo prefería reunir piedras labradas, jarras de cerámica y estatuillas. Pero ambos hombres tenían un manto de mitología bíblica que elevaba y justificaba sus principales actos históricos[103].

Dayan nunca fue más que un arqueólogo aficionado, pero, para otro jefe del Estado Mayor del ejército y protegido de Ben-Gurion, excavar en la Tierra Prometida era una vocación y una profesión. Yigael Yadin tuvo una gran influencia sobre la dirección de la arqueología en Israel, y dirigió los trabajos en los lugares más impor-

---

[102] *Ibidem*, p. 163.

[103] El célebre amor de Dayan por la arqueología se limitaba a los hallazgos bíblicos. Destruyó sistemáticamente antiguas mezquitas, incluso del siglo XI. Véase el artículo de Meron Rapoport, «The operation to blow up the mosques», *Haaretz*, 6 de julio de 2007.

tantes como Hazor, Megiddo y Masada. Como arqueólogo, era el heredero directo de todos los excavadores cristianos que, empezando en el siglo XIX, vinieron a la Tierra Santa para reafirmar el Antiguo Testamento y con ello el Nuevo. Desde el principio, sus motivaciones religiosas hicieron de la arqueología local un complemento de la investigación sobre la Biblia[104]. El más importante de todos los excavadores cristianos fue William F. Albright, el hijo de un misionero metodista estadounidense que empezó a cavar en el país en la década de los veinte y que nunca dejó de defender la verdad del relato bíblico. Su enfoque fue adoptado por la mayoría de los arqueólogos israelíes que llegaron después de él.

La obra más conocida de Albright y que resume su trabajo, *The Archaeology of Palestine and the Bible,* sugiere una fecha posible para la emigración de Abraham de Mesopotamia: el siglo XX o XIX a.C. Igualmente, la emigración de la familia de Jacob a Egipto la establecía sin problemas en el siglo XVIII o XVII a.C.[105]. Albright afirmó con seguridad que el antiguo arco y los «establos» encontrados en Hazor databan del reino de Salomón, lo que lo llevaba a la razonable conclusión de que «la edad de Salomón fue sin duda uno de los periodos más florecientes de civilización material en la historia de Palestina. La arqueología, después de un largo silencio, finalmente ha corroborado sin dudas la tradición bíblica»[106].

Mientras preparaba la segunda edición de este texto básico sobre el mundo bíblico, Albright pidió a Yigael Yadin que añadiera capítulos propios, y el arqueólogo israelí accedió con gusto. El apéndice de Yadin describía sus descubrimientos en Hazor que, para él, demostraban que «solamente durante el reinado de Salomón Hazor se levantó como una gran ciudad»[107]. Su estado letárgico anterior se debía, según el diligente excavador, a que había sido destruida por Josué, hijo de Nun.

Igual que los descubrimientos de Albright, las excavaciones de Yadin durante las décadas de los cincuenta y sesenta, mostraron solamente los hallazgos que encajaban con el texto bíblico. La cerámica, armas, estructuras, trabajos de arte y tumbas fueron todos presentados como inequívocas evidencias sobre el «tiempo de los Patriarcas», el «Éxodo», la «conquista de Canaán», las «fronteras de los territorios de las tribus de Israel», etc. El profesor Benjamin Mazar, colega de Yadin y más tarde presidente de la Universidad Hebrea y premio Israel, junto a su colega y rival el profesor Yohanan Aharoni, de la Universidad de Tel Aviv, rellenaron el rico mosaico con

---

[104] Un ejemplo popular de la simbiosis entre cristiandad, arqueología y la Biblia se encuentra en Werner Keller, *The Bible as History,* Nueva York, Bantam Books, 1982. El libro apareció en hebreo ya en 1958 pero sin el capítulo sobre Jesús incluido en el original alemán.

[105] William F. Albright, *The Archaeology of Palestine,* Londres, Penguin, [1949] 1960, p. 83 [ed. cast.: *Arqueología de Palestina,* Barcelona, Garriga, 1962].

[106] *Ibidem,* pp. 123-124.

[107] W. F. Albright, *The Archaeology of Eretz-Israel,* Tel Aviv, Am Oved, 1965 (en hebreo), p. 239.

abundante evidencia adicional. El público recibió un armonioso retrato del pasado que coincidía con el discurso historiográfico dominante. La ciencia material del pasado proporcionó un respaldo definitivo a la ciencia escrita, y diversos lugares se convirtieron en centros de peregrinación para la renacida nación. Ocasionalmente había inconsistencias: parte del material descubierto contradecía groseramente al texto sagrado. Pero los arqueólogos resolverían semejantes problemas con astutos argumentos, hablando en nombre de silenciosos hallazgos y haciéndolos encajar en las armoniosas voces que surgían de la Biblia[108]. En términos generales, la última palabra era la del texto escrito porque ése era el punto de partida y la razón de ser de toda excavación. No hace falta decirlo, los largos periodos «no judíos» en la historia de «Canaán», «Judea» y «Palestina» apenas interesaban a los arqueólogos[109].

En 1964, el profesor Aharoni, uno de los más destacados arqueólogos de Israel, publicó una popular obra, *Atlas of the Bible,* que mostró a toda una generación la antigua geografía y los movimientos en ella de las principales figuras bíblicas[110]. Las correrías de Abraham y Jacob, el éxodo de Egipto, la entrada de los espías israelitas en Canaán, el transporte del arca, la búsqueda de Saúl de las asnas, los movimientos de las tropas de David y las rutas comerciales del reino de Salomón, todo esto fue cuidadosamente armonizado con los descubrimientos arqueológicos extrabíblicos, produciendo una impresionante secuencia visual. La obra fue el equivalente geográfico, y por ello más efectivo, del viejo libro de Dinur: nada parece más positivo y tranquilizador que una detallada pieza de cartografía. La aparente realidad del mapa era muy convincente y estaba rematada por las abstracciones verbales de historiadores y estudiosos de la Biblia. No hace falta decir que el atlas no representaba las estrechas fronteras del Estado de Israel en el momento de su publicación, sino únicamente las de los poderosos reinos de David y Salomón, así como los movimientos de las batallas de los diversos héroes israelitas. No sorprende que Aharoni fuera uno de los primeros firmantes de «Todo el Eretz Israel», una petición redactada en 1967 después de la Guerra de los Seis Días, en la que se pedía a todos los gobiernos futuros de Israel que nunca cedieran una pulgada de la antigua patria.

---

[108] Véase, por ejemplo, el artículo «The Exodus from Egypt and the Conquest of Canaan» en *Canaan and Israel: Historical Essays,* Benjamin Mazar, Jerusalén, Bialik, 1974 (en hebreo), pp. 93-120, o el capítulo «The Unified Kingdom» en el último libro de Yohanan Aharoni, *Archaeology of Eretz-Israel,* Jerusalén, Shikmona, 1978 (en hebreo), principalmente pp. 169-170. Sobre la arqueología israelí, véase el fascinante trabajo de Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society,* Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

[109] Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel,* Londres, Routledge, 1996, pp. 1-10.

[110] Yohanan Aharoni, *Carta's Atlas of the Bible,* Jerusalén, Carta, 1964 (en hebreo).

La tierra se rebela contra la mitohistoria

La guerra de 1967 abrió nuevas perspectivas para la investigación arqueológica israelí. Hasta entonces había estado limitada a excavar dentro de la frontera de la línea verde, pero entonces la conquista de la Ribera occidental abrió grandes espacios con numerosos lugares que estaban esperando ser explorados en el corazón de la Judea bíblica y, desde luego, alrededor de Jerusalén. La ley internacional prohibía a los arqueólogos israelíes excavar en los territorios ocupados y llevarse los hallazgos, pero ésta era la antigua patria, y ¿quién se suponía que iba a oponerse?

Al principio, la euforia de los vencedores en la guerra por la tierra se mezcló con el júbilo de los que excavaban en ella. Una gran parte de la intelectualidad israelí se había vuelto adicta al dulce sueño de la gran Tierra de Israel. Entre ellos había muchos arqueólogos que pensaron que su hora había llegado, que de una vez por todas fundirían la antigua nación con su patria histórica demostrando así la verdad del texto bíblico. Pero, a medida que avanzaban sus trabajos, el alborozo que había inundado a Aharoni y a sus colegas empezó a menguar. Las excavaciones en las tierras altas centrales, en el monte Manasseh y el monte Ephraim, alrededor de Jerusalén y en el monte Judah, sacaron a la luz más y más hallazgos que acentuaban preocupaciones y preguntas que habían surgido anteriormente en excavaciones dentro de las fronteras del Estado de Israel. La arqueología bíblica, que desde 1948 a 1967 había sido un instrumento al servicio de la ideología nacionalista, empezó a mostrar síntomas de desasosiego. Tuvieron que pasar más de veinte años antes de que los primeros descubrimientos fueran expuestos al público y aparecieron las primeras grietas en el consenso de la dominante cultura académica. Para que sucediera esto, fue necesario que se produjera una evolución tanto en los métodos de explorar el pasado como en la atmósfera interior de Israel.

Durante la década de los sesenta, y especialmente durante la de los setenta, se produjeron cambios significativos en la profesión de la historia que afectaron al trabajo de los arqueólogos en todo el mundo y finalmente también en Israel. El declive de la clásica historiografía política y el ascenso de la investigación histórica social y, más tarde, de la investigación antropológica llevó a un buen número de arqueólogos a considerar otros estratos de las antiguas civilizaciones. La existencia material cotidiana, el antiguo mundo del trabajo, la alimentación y la sepultura y las prácticas culturales básicas se convirtieron cada vez más en los principales objetivos de la investigación internacional. El concepto de *longue dureé,* producto de la historiografía de la Escuela de los Annales francesa, venía especialmente bien para los excavadores que alegremente adoptaron este enfoque que rastrea procesos largos[111].

---

[111] Sobre este concepto véase Fernand Braudel, «History and Social Sciences: The Long Durée», en *Histories: French Constructions of the Past,* J. Revel y L. Hunt (eds.), Nueva York, The New Press, 1995, pp. 115-145.

Los ecos de esta transición histórica finalmente llegaron al mundo académico israelí, donde la arqueología bíblica, debido a su carácter esencialmente político y orientado hacia el acontecimiento, vio cómo gradualmente iba decayendo su supremacía. Los jóvenes arqueólogos empezaron a tener dudas y escaparon a épocas anteriores mientras que nuevas investigaciones tropezaban con contradicciones sin resolver. Sin embargo hubo que esperar hasta 1987, después del estallido de la Primera Intifada y de la llegada de una mayor apertura crítica al escenario público, para que los excavadores empezaron a hablar con voces roncas de tanto tiempo tapadas por suelos sagrados.

El primero en sentir el temblor fue el «tiempo de los patriarcas». El periodo que había sido tan querido para Dubnow, Baron y todos los historiadores sionistas se erizó de preguntas sin respuestas. ¿Emigró Abraham a Canaán en el siglo XXI o XX a.C.? Los historiadores nacionalistas habían dado por supuesto que la Biblia exageraba la asombrosa longevidad de Abraham, Isaac y Jacob. Pero la decisiva emigración de Mesopotamia conducida por el «padre del pueblo judío» fue asociada con la promesa de que su vástago heredaría la tierra de Canaán, de ahí el evidente deseo de preservar el corazón histórico de la primera inmigración a la Tierra de Israel.

Ya hacia finales de la década de los sesenta, Mazar, uno de los padres de la arqueología nacionalista, encontró una dificultad que lo dejó preocupado. Los relatos de los patriarcas mencionan a los filisteos, arameos y a una gran cantidad de camellos. Sin embargo, toda la evidencia arqueológica y epigráfica indicaba que los filisteos no aparecieron en la región hasta el siglo XII a.C. Los arameos, que desempeñaban un importante papel en el Libro del Génesis, aparecieron por primera vez en inscripciones del siglo XI encontradas en el Cercano Oriente y adquirieron una presencia destacada a partir del siglo IX. También los camellos se sumaban al problema. Fueron domesticados a comienzos del primer milenio a.C., y desde el siglo VIII a.C. fueron utilizados como bestias de carga para las actividades comerciales. Para preservar la historicidad de la Biblia, Mazar se vio obligado a sacrificar su cronología original y a trasladar los relatos de los patriarcas a un periodo posterior, concluyendo que «generalmente encajaban al final del tiempo de los Jueces o de la primera monarquía»[112].

Otros investigadores no israelíes, especialmente el audaz estadounidense Thomas L. Thompson, habían comprendido algún tiempo antes que la vieja datación era ilógica, como lo era la endeble cronología que anteriormente habían propuesto Albright y sus seguidores[113]. En su lugar, sugirieron tratar el ciclo narrativo de los patriarcas como una colección de creaciones literarias tardías compuestas por teólo-

---

[112] B. Mazar, *Canaan and Israel*, cit., p. 136.

[113] Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Berlín, Walter de Gruyter, 1974, pp. 4-9.

gos de talento. Esto significaba que las detalladas tramas, las referencias a localizaciones y los nombres de tribus y pueblos próximos no indicaban un difuso mito popular que se había multiplicado y aumentado con el tiempo, sino más bien una composición ideológica consciente elaborada cientos de años después. Muchos de los nombres mencionados en el Libro del Génesis aparecieron en el siglo VII o incluso en el VI a.C. Los autores de este libro estaban sin duda familiarizados con los reinos de Asiria y Babilonia, que desde luego surgieron mucho tiempo después de la hipotética primera emigración en el siglo XX a.C.

Los difuntos autores del Pentateuco querían resaltar el origen diferente y no local de sus imaginarios antepasados. No estaban, como los patriotas modernos, enraizados en su tierra nacional con la confianza de que habían surgido de su suelo. Estaban más preocupados por reclamar un linaje cultural más elevado que por los derechos de propiedad sobre el país. Por eso el eminente antepasado de la «nación» procedía de Ur de Caldea en Mesopotamia y, cuando su circuncidado hijo Isaac se hizo mayor, Abraham no consideró la posibilidad de que se casara con una joven cananea pagana. Por lo tanto se envió a un mensajero especial para darle una novia legítima de Nahor, una ciudad que no era más monoteísta que Hebrón pero que estaba considerada, en la Babilonia del siglo VI o V a.C., más ilustre que la pequeña ciudad de los patriarcas en Canaán. Ur, al contrario, era el centro de una cultura conocida y respetada, si no Nueva York, en cualquier caso el París del antiguo Oriente Próximo. Los caldeos empezaron a asentarse allí en el siglo IX, pero hasta el siglo VI a.C. el rey caldeo Nabonidus no la convirtió en un gran centro religioso. ¿Fue algo fortuito que los anónimos y probablemente bien tardíos autores procedieran del mismo lugar?

Una búsqueda similar de un linaje que se remontara a un gran centro cultural animó el relato de la salida de Egipto, el segundo mito importante en ser zarandeado. Desde algún tiempo se conocía la fragilidad de este relato, pero la centralidad del Éxodo en la propia definición de la identidad judía, por no mencionar el papel que tenía en su cultura la festividad de Pascua, contribuía a una tenaz negativa para revisarlo. Hemos visto que Dubnow no estaba tranquilo sobre la estela de Merneptah de finales del siglo XIII a.C. Su faraónica inscripción declara que, entre las diversas ciudades y tribus que habían sido subyugadas, Israel fue destruido «y no tiene más semillas». Esto podía haber sido una hipérbole faraónica, pero ciertamente sugiere que, entre otros pequeños grupos, había alguna pequeña entidad cultural llamada Israel en la tierra de Canaán gobernada por los egipcios[114].

En el siglo XIII a.C., el pretendido tiempo del Éxodo, Canaán estaba dominada por los todavía poderosos faraones. ¿Esto significa que Moisés condujo a los liberados

---

114 Niels Peter Lemche, «The So-called "Israel-Stele" of Merneptah», en *The Israelites in History and Tradition,* Londres, SPCK, 1998, pp. 35-38.

esclavos fuera de Egipto… para llevarlos a Egipto? De acuerdo con la narrativa bíblica, el pueblo al que durante cuarenta años condujo a través del desierto incluía a 600.000 guerreros, que viajarían con sus mujeres e hijos, lo que supone un grupo de alrededor de tres millones de personas. Al margen del hecho de que era completamente imposible que una población de ese tamaño vagara durante tanto tiempo por el desierto, un acontecimiento de semejante magnitud debía de haber dejado algunas huellas epigráficas o arqueológicas. Los antiguos egipcios llevaban un meticuloso registro de cada acontecimiento y hay una gran cantidad de documentación sobre la vida política y militar del reino. Incluso hay documentos sobre incursiones de grupos nómadas. Sin embargo no hay una sola mención sobre ninguna clase de «Hijos de Israel» que vivieran en Egipto o que se rebelaran contra él, o que abandonaran el país en algún momento. Pithom (Heroópolis), mencionada en el relato bíblico, aparece de hecho en una temprana fuente externa, pero hasta finales del siglo VI a.C. no se convirtió en una ciudad importante. En el desierto del Sinaí no se han encontrado huellas de ningún movimiento significativo de población durante ese periodo, y la localización del famoso y bíblico monte Sinaí todavía está por descubrirse. Etzion-Gever y Arad, mencionadas en el relato de las andanzas judías, no existían en ese periodo y aparecieron mucho más tarde como prósperos asentamientos permanentes.

Después de vagar durante cuarenta años, los Hijos de Israel llegaron a Canaán y lo tomaron por asalto. Siguiendo las órdenes divinas, aniquilaron a la mayoría de la población local y obligaron a los que quedaron a servir como leñadores y cargadores de agua. Después de la conquista, el pueblo que había permanecido unido bajo Moisés se dividió en tribus separadas (como los últimos asentamientos griegos en 12 ciudades-Estado) y se repartieron entre ellas el botín territorial. Este despiadado mito del asentamiento, descrito en el Libro de Josué con coloridos detalles como uno de los primeros genocidios, nunca sucedió en la realidad. La famosa conquista de Canaán era el siguiente mito en caer con las refriegas de la nueva arqueología.

Durante mucho tiempo los historiadores sionistas, acompañados por los arqueólogos israelitas, ignoraron hallazgos bien conocidos. Si en el momento de la supuesta conquista israelita el país estaba gobernado por Egipto, ¿cómo es que no hay un solo documento egipcio que la mencione? Además, ¿por qué la Biblia no hace ninguna mención de la presencia egipcia en el país? Las excavaciones arqueológicas realizadas en Gaza y Beth Shean ya habían revelado la presencia egipcia en los tiempos de la supuesta conquista y después de ella, pero el antiguo texto nacional era demasiado precioso para renunciar a él, y los estudiosos aprendieron a tapar estas problemáticas inconveniencias con evasivas y vagas explicaciones.

Nuevas excavaciones en Jericó, Ai y Hesbon, esas poderosas ciudades amuralladas que los Hijos de Israel supuestamente capturaron con fanfarrias, confirmaron los viejos descubrimientos: a finales del siglo XIII a.C., Jericó era un insignificante

pueblo, ciertamente sin murallas y ni Ai ni Heshbon habían sido pobladas en absoluto. Lo mismo sucede con la mayoría de las otras ciudades que se mencionan en el relato de la conquista. En Hazor, Lachish y Megiddo se han encontrado huellas de destrucción y fuego, pero el colapso de estas viejas ciudades cananeas fue un proceso lento que duró un siglo y que probablemente fue causado por la llegada de «pueblos del mar», como los filisteos, que en aquel tiempo invadieron todo el litoral oriental del Mediterráneo como atestigua una abundante documentación egipcia y de otras fuentes[115].

Los nuevos arqueólogos e investigadores israelíes se preocuparon menos de la exploración política orientada hacia el acontecimiento y más por la investigación socioantropológica –realizando investigaciones regionales y explorando antiguas condiciones de vida, medios de producción y prácticas de culto en grandes zonas– e hicieron un cierto número de descubrimientos y nuevas hipótesis de trabajo respecto a la colonización en las tierras altas de Canaán. En las tierras bajas, después del declive de las ciudades cananeas, fueron probablemente nómadas locales quienes se asentaron en la tierra y gradualmente y con muchas fases intermedias formaron comunidades agrícolas sedentarias. La población inicial de la que gradualmente surgirían los reinos de Israel y Judea fue probablemente la población autóctona cananea, que lentamente surgió de debajo de los dominadores egipcios a medida que éstos se retiraban del país entre los siglos XII y X a.C. La alfarería y las herramientas de trabajo de estos nuevos campesinos no se diferenciaban de las de otros cananeos, excepto en una característica cultural: la ausencia de huesos de cerdo en sus asentamientos[116]. Éste es un hecho significativo, pero no indica ni la conquista de Canaán por un *ethnos* foráneo ni que estos agricultores fueran monoteístas. El desarrollo de comunidades esparcidas de cultivadores, que produjeron el ascenso de ciudades basadas en su producción, fue un proceso largo y extremadamente gradual que culminó en la aparición de dos pequeños reinos locales.

Como resultado de los nuevos descubrimientos arqueológicos el siguiente relato bíblico en perder su historicidad científica fue la joya de la corona de la larga memoria nacional. Ya desde Graetz, pasando por Dinur y los historiadores israelitas que vinieron a continuación, el reino nacional unido de David y Salomón fue la gloriosa edad de oro de la historia judía. Todos los futuros modelos políticos se alimentaron

[115] La narrativa de la conquista de Canaán ya estaba siendo cuestionada en las décadas de los veinte y los treinta por investigadores alemanes de la Biblia, incluyendo a Albrecht Alt y Martin North. En las décadas de los sesenta y los setenta, George Mendenhall y Norman Gottwald añadieron una nueva hipótesis sociohistórica respecto a la aparición de los hebreos.

[116] La teoría sobre estos pastores-agricultores está expuesta por Israel Finkelstein y Neil Silberman, *The Bible Unearthed,* Nueva York, The Free Press, 2001, pp. 105-113 [ed. cast.: *La Biblia desenterrada,* Madrid, Siglo XXI, ^{2}2009].

de este dechado del pasado bíblico y sacaron de él imaginería, conceptualización y euforia intelectual. Las nuevas novelas lo integraron en sus tramas; se escribieron poemas y obras de teatro sobre el imponente Saúl, el valeroso David y el sabio Salomón. Los excavadores descubrieron los restos de sus palacios, y mapas detallados completaron el panorama histórico y dibujaron las fronteras del imperio unido que se extendía desde el Éufrates hasta la frontera de Egipto.

Entonces llegaron los arqueólogos y estudiosos de la Biblia posteriores a 1967, que empezaron a poner en duda la misma existencia de este poderosos reino que, de acuerdo con la Biblia, creció rápidamente después del periodo de los Jueces. Las excavaciones realizadas en Jerusalén en la década de los setenta –es decir, después de que la ciudad hubiera sido «reunificada para siempre» por el gobierno israelí– debilitaron las fantasías sobre el glorioso pasado. No era posible excavar bajo el Haram al-Sharif, pero las exploraciones en el resto de los lugares a su alrededor no lograron encontrar ninguna huella de un importante reino del siglo X, el supuesto tiempo de David y Salomón. Nunca se encontró ningún vestigio de estructuras monumentales, muros o grandes palacios, y la cerámica que apareció era escasa y bastante simple. Al principio se sostuvo que la continua ocupación de la ciudad y la construcción masiva en el reinado de Herodes había destruido los restos, pero este razonamiento se desmoronó cuando se descubrieron impresionantes huellas de periodos anteriores de la historia de Jerusalén.

Otros supuestos restos del reino unido también empezaron a ser cuestionados. La Biblia describe la reconstrucción que realizó Salomón de las ciudades del norte, Hazor, Megiddo y Gezer, y el arqueólogo Yigael Yadin situó en las grandes estructuras de Hazor a la ciudad de Salomón el Sabio. También encontró palacios de los tiempos del reino unido en Megiddo, y descubrió las famosas puertas salomónicas en las tres antiguas ciudades. Desafortunadamente, más tarde se encontró que el estilo arquitectónico de estas puertas era posterior al siglo X a.C.; se parecían bastante a los vestigios de un palacio edificado en Samaria en el siglo IX. El avance tecnológico que supuso la prueba del carbono 14 confirmó que las colosales estructuras de la zona databan no del reino de Salomón sino del tiempo del reino del norte de Israel. Realmente, no se ha encontrado ninguna huella de la existencia de ese legendario rey, cuya riqueza se describe en la Biblia equiparable a la de los poderosos gobernantes imperiales de Babilonia o Persia.

La inevitable y problemática conclusión era que, si hubo una entidad política en la Judea del siglo X, se trató de un pequeño reino tribal, y que Jerusalén era un baluarte fortificado. Es posible que el minúsculo reino fuera gobernado por una dinastía conocida como la casa de David. Una inscripción descubierta en Tell Dan en 1933 apoya esta suposición, pero este reino de Judea era mucho más pequeño que el reino de Israel al norte, y aparentemente mucho menos desarrollado.

Los documentos de el-Amarna, que se remontan al siglo XIV a.C., indican que ya había dos pequeñas ciudades-Estado en las tierras altas de Canaán –Shechem y Jerusalén– y la estela de Merneptah muestra que a finales del siglo XIII a.C. existió al norte de Canaán una entidad llamada Israel. Los abundantes hallazgos arqueológicos desenterrados en la Ribera occidental durante la década de los ochenta revelan las diferencias sociales y materiales entre las dos regiones montañosas. La agricultura prosperaba en el fértil norte sosteniendo a docenas de asentamientos, mientras que en el sur solamente había una veintena de pequeños pueblos en los siglos X y IX a.C. El reino de Israel ya era un Estado estable y fuerte en el siglo IX, mientras que el reino de Judá solamente se consolidó y fortaleció a finales del VIII. En Canaán siempre hubo dos entidades distintas y rivales, aunque estuvieran cultural y lingüísticamente relacionadas; los habitantes de ambas hablaban variantes del hebreo antiguo.

El reino de Israel bajo la dinastía de Omri era claramente mayor que el reino de Judea bajo la casa de David. El primero es el que cuenta con la evidencia extrabíblica más antigua: la inscripción del así llamado Obelisco Negro de Shalmaneser III de Asiria, la famosa estela de Mesha y la inscripción encontrada en Tell Dan. Todas las grandes estructuras previamente atribuidas a Salomón fueron de hecho proyectos posteriores del reino de Israel. En su momento de mayor esplendor, fue uno de los reinos más poblados y prósperos del territorio entre Damasco en el norte, Moab en el este, el mar Mediterráneo en el oeste y el reino de Judea en el sur.

Las excavaciones arqueológicas realizadas en diversos emplazamientos también han mostrado que los habitantes de la montañosa región del norte, como los campesinos de Judea, eran devotos politeístas. Rendían culto al popular Yaveh, que gradualmente se convirtió, como el griego Zeus y el romano Júpiter, en la deidad central, pero no renunciaron al culto a otras divinidades, como Baal, Shemesh y la bella Asera[117]. Los autores del Pentateuco, que fueron posteriores monoteístas judeos, detestaban a los gobernantes de Israel pero envidiaban su legendario poder y su gloria. Expropiaron su prestigioso nombre –«Israel»– que estaba probablemente bien establecido, aunque nunca dejaron de denunciar sus transgresiones morales y religiosas.

Desde luego, el gran pecado del pueblo y de los gobernantes de Israel era el hecho de que su reino fuera derrotado por el Imperio asirio en la segunda mitad del siglo VIII a.C., es decir, bastante tiempo antes de la caída de Judea en el VI. Además, no dejaron agentes de remembranza divina con los que vestir su ardiente religión con atractivos ropajes pseudohistóricos.

---

[117] Sobre el desarrollo de sistemas de creencias en Israel y Judea, y la larga aparición del monoteísmo en la zona, véase la desafiante colección de ensayos editados por Diana V. Edelman, *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms,* Michigan, Eerdmans, 1996.

La conclusión aceptada por una mayoría de los nuevos arqueólogos y estudiosos de la Biblia era que nunca hubo una gran monarquía unida, y que el rey Salomón nunca tuvo grandes palacios en los que alojar a sus 700 esposas y 300 concubinas. El hecho de que la Biblia no nombre este gran imperio fortalece esta conclusión. Fueron escritores posteriores los que inventaron y glorificaron un poderoso reino unido, establecido por gracia de una divinidad única. Su rica y distintiva imaginación también produjo los célebres relatos sobre la creación del mundo y el terrible diluvio, las andanzas de los antepasados y la lucha de Jacob con el ángel, el éxodo de Egipto y la separación de las aguas del mar Rojo, la conquista de Canaán y la milagrosa parada del sol en Gabaón.

Los mitos centrales sobre el origen primigenio de una maravillosa nación que surgió del desierto, conquistó una espaciosa tierra y levantó un glorioso reino, prestaron una gran ayuda al creciente nacionalismo judío y a la colonización sionista. Durante un siglo proporcionaron un combustible textual de canónica calidad que alimentaba una compleja política de identidad y de expansión territorial que exigía autojustificación y considerables sacrificios.

Molestos arqueólogos e investigadores bíblicos, en Israel y fuera de él, socavaron estos mitos, que a finales del siglo XX parecían estar a punto de quedar relegados a la categoría de ficciones con un insalvable abismo abierto entre ellos y la historia real. Pero, aunque la sociedad israelí ya no estaba tan comprometida, y tan necesitada de la legitimación histórica que había sostenido su creación y su propia existencia, todavía tenía dificultades para aceptar los nuevos hallazgos y el público obstinadamente se resistió al cambio de dirección en la investigación.

La Biblia como metáfora

Ya desde Baruch Spinoza y Thomas Hobbes en el siglo XVII –es decir, desde el comienzo de la moderna filosofía– ha habido un continuo debate sobre la identidad de los autores de la Biblia. Conocer su identidad los situaría en épocas concretas y arrojaría luz sobre los diversos motivos que impulsaron a este magnífico texto. Desde la tradicional suposición de que Moisés escribió el Pentateuco inspirado por Dios, pasando por la crítica de la Biblia del siglo XIX que diseccionó el texto y asignó las secciones a diferentes épocas y lugares, hasta las actuales interpretaciones que atribuyen la mayor parte de la obra al periodo persa o incluso al heleno, ha habido numerosas y conflictivas hipótesis. Pero, aunque en este campo ha habido un considerable progreso, resultado directo de los logros de la filología y de la arqueología, resulta dudoso que alguna vez sepamos con certeza cuándo se escribió la Biblia y quiénes fueron sus autores.

La posición de los pioneros israelíes de la escuela de Tel Aviv –Nadav Na'aman, Israel Finkelstein, Ze'ev Herzog y otros– que sostienen que el núcleo histórico de la Biblia fue compuesto en el reinado de Josías, hacia el final del reino de Judea, ofrece atractivas conclusiones, pero gran parte de su interpretación y razonamiento no es muy sólido. Sus análisis, que muestran que la Biblia no pudo haber sido escrita antes de finales del siglo VIII a.C., y que la mayor parte de los relatos que contiene no están fundamentados en hechos, son realmente convincentes[118]. Pero su suposición básica –que el inventado pasado fue un evidente producto de un gobernante manipulador, Josías– inadvertidamente lleva a un problemático anacronismo.

Por ejemplo, *The Bible Unearthed,* un rico y estimulante libro de Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, describe una sociedad nacional verdaderamente moderna cuya soberano, el rey de Judea, busca unificar a su pueblo y a los refugiados del derrotado reino de Israel inventando la Torah. El deseo de anexionar el territorio del reino del norte lleva a la escritura de una historia cohesionada que una a las dos partes de la nueva nación. Sin embargo, estos dos capaces arqueólogos, y otros que siguieron sus pasos, no tienen evidencias extrabíblicas sobre una reforma monoteísta del culto en el pequeño reino de Josías en el siglo VII a.C. Se contentan con apoyarse en este texto mientras no haya hallazgos que lo contradigan y repetidamente lo cargan de elementos típicos de la modernidad política. Al abordar su trabajo, es probable que el lector imagine que, aunque los habitantes de Judea y los refugiados de Israel no tenían ni televisión ni redes inalámbricos en cada cabaña del campo, por lo menos podían leer y escribir, y con entusiasmo hicieron circular las recién impresas Torahs.

En una sociedad campesina ignorante que carecía de un sistema educativo o de una lengua común, y con limitados medios de comunicación –solamente un pequeño porcentaje sabía leer y escribir–, una o dos copias de la Torah pudieron ser un fetiche, pero no pudieron servir como fogata ideológica. Igualmente, la dependencia del soberano de la voluntad de sus súbditos es también un fenómeno moderno que los arqueólogos y estudiosos de la Biblia, con poca conciencia histórica, siguen injertando en la historia antigua. Los reyes no necesitaban congregar a las masas en torno a una política nacional; por regla general se contentaban con un vago consenso ideológico-dinástico entre la clase administrativa y un estrecho estrato de la aristocracia terrateniente. No necesitaban del compromiso del pueblo ni tenían medios para uncir su conciencia, tal como era, a su monarquía.

Explicar el origen del primer monoteísmo en torno al contexto de una generalizada propaganda realizada por un reino pequeño y marginal que busca anexionarse a las

[118] Nadav Na'aman, *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2006; véase también el artículo de Zeev Herzog, «Deconstructing the Walls of Jericho: Biblical Myth and Archaeological Reality», *Prometheus* IV (2001), pp. 72-93.

tierras del norte es un argumento historiográfico muy poco convincente. Sin embargo, puede ser indicativo de una atmósfera antianexionista en Israel a principios del sigo XXI. Resulta una teoría extraña el que las necesidades burocráticas y centralistas del gobierno de la pequeña Jerusalén, antes de su caída, dieran origen al culto monoteísta de «solamente YHWH» y a la composición de un trabajo teológico retrospectivo en forma de las partes históricas de la Biblia[119]. Seguramente los contemporáneos de Josías, leyendo las narrativas que describen los poderosos palacios de Salomón, esperarían ver los remanentes de pasada grandeza en las calles de su ciudad. Pero, ya que esos grandes y antiguos palacios nunca habían existido, como ha demostrado la arqueología, ¿cómo pudieron ser descritos antes de su imaginaria destrucción?

Como sucedió en otros reinos de la región, es más probable que los antiguos reinos de Israel y Judea dejaran detalladas crónicas administrativas y jactanciosas inscripciones de victorias realizadas por obedientes escribas de la corte, como el bíblico Shapan, hijo de Azaliah[120]. No sabemos y nunca sabremos lo que contenían esas crónicas, pero con toda probabilidad algunas fueron conservadas en archivos de los reinos que sobrevivieron, y después de la caída del reino de Judea los autores de los libros de la Biblia las utilizaron, con asombrosa creatividad, como materia prima para componer los textos más influyentes del nacimiento del monoteísmo en Oriente Próximo. A estas crónicas añadieron algunas parábolas, leyendas y mitos que circulaban entre las elites intelectuales de toda la región, y produjeron un fascinante discurso crítico sobre el estatus del gobernante terrenal desde el punto de vista de una soberanía divina[121].

En el siglo VI a.C., la agitación del exilio y del «regreso» pudo haber permitido a la elite instruida judía –antiguas escribas de la corte, sacerdotes y sus vástagos– una autonomía mayor de la que podían haber tenido bajo una directa monarquía dinástica. Una contingencia histórica de desmoronamiento político y la resultante ausencia de una autoridad exigente le dio una oportunidad nueva y excepcional para actuar. De esta manera nació un campo de creatividad literaria único, cuya gran recompensa no se encuentra en el poder sino en la religión. Solamente una situación semejante podía explicar, por ejemplo, cómo era posible cantar alabanzas al fundador de la dinastía (David) y al mismo tiempo describirlo como un pecador castigado por un superior ser divino. Solamente así la libertad de expresión, tan rara en las sociedades premodernas, produjo una obra de arte teológica.

---

[119] I. Finkelstein y N. Silberman, *The Bible Unearthed,* cit., pp. 248-249.

[120] En la Biblia, fue Safán el escriba el que llevó la Torah a Josías (II Reyes 22: 1-13).

[121] Véase por ejemplo la afinidad entre los epigramas de Ahiqar el Asrio y las parábolas de la Biblia. Avinoam Yalin (ed.), *The Book of Ahiqar the Wise,* Jerusalén, Hamarav, 1937 (en hebreo); también James M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar,* Baltimore, Johns Hopkins, 1983.

Por ello podemos proponer las siguientes hipótesis: el monoteísmo excluyente que sobresale en casi todas las páginas de la Biblia no fue el resultado de la política –de la política de un rey menor que buscaba ampliar su reino– sino de la cultura. Fue resultado del excepcional encuentro entre las elites intelectuales judeas, en el exilio o regresando del exilio, y las religiones abstractas persas. La fuente del monoteísmo probablemente se encuentre en un sistema intelectual avanzado, pero fue apartada de él y, como muchas ideologías revolucionarias a lo largo de la historia, se filtró a los márgenes por la presión política del centro conservador. No es casualidad que la palabra hebrea *dat* (religión) sea de origen persa. Este primer monoteísmo se desarrollaría por completo con su posterior encuentro con el politeísmo helenista.

La teoría de la escuela de Copenhague-Sheffield –Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche, Philip Davies y otros[122]– es más convincente, incluso aunque no se adopten todas sus suposiciones y conclusiones. Propone que, en efecto, la Biblia no es un libro sino una gran biblioteca, escrita, revisada y adaptada en el transcurso de tres siglos, desde finales del siglo VI hasta principios del siglo II a.C. Debe leerse como una construcción literaria de múltiples capas de naturaleza religiosa y filosófica o como parábolas teológicas que algunas veces emplean descripciones cuasi históricas con intenciones educativas, dirigida especialmente a generaciones futuras (ya que el sistema de castigo divino a menudo penaliza a los descendientes por las transgresiones de sus antepasados)[123].

Sus diversos y remotos autores y editores buscaron crear una comunidad religiosa coherente, y recurrieron con generosidad a las gloriosas políticas del pasado para preparar un futuro estable y duradero para un centro de culto en Jerusalén. Preocupados por aislarlo de la población idólatra, inventaron la categoría de Israel como pueblo sagrado, elegido, cuyos orígenes se encontraban en otra parte, al contrario que Canaán, un antipueblo local de leñadores y portadores de agua. La apropiación textual y grupal del nombre de Israel quizá se debió a su rivalidad con los samaritanos que se veían a sí mismos como los herederos del reino de Israel[124]. Esta política literaria de autoaislamiento, que empezó a desarrollarse entre la «pequeña provincia de Yahud» y los centros de cultura superior en Babilonia, encajaba adecuadamente con la política global de identidad del Imperio persa, cuyos gobernantes se tomaron

---

[122] Niels Peter Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, Sheffield, Sheffield University Press, 1988; Philip R. Davies, *In Search of «Ancient Israel»*, Sheffield, Sheffield University Press, 1992; T. L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, Londres, Basic Books, 1999.

[123] «Porque Yo el SEÑOR el Dios soy un Dios celoso, que hace sufrir la iniquidad de los padres a los hijos hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que me odian. Ex. 20: 5. Véase también Deut. 5: 9.

[124] Sobre los intentos posteriores de la tradición judía de negar a los samaritanos su origen israelita, véase Gedaliah Alon, *Studies in Jewish History*, vol. 2, Tel Aviv, Hakibutz Hameuhad, 1958 (en hebreo), pp. 1-14.

la molestia de separar a comunidades, clases y grupos lingüísticos para mantener el control de sus vastas posesiones.

Algunos de los dirigentes, jueces, héroes, reyes, sacerdotes y profetas (principalmente estos últimos) que pueblan la Biblia pueden haber sido personajes históricos. Pero su tiempo, sus relaciones, sus motivos, su poder real, la fronteras de su mandato, su influencia y la forma de culto –es decir, lo que realmente importa de la historia– fueron producto de una imaginación posterior. Igualmente los consumidores intelectuales y religiosos de los ciclos de relatos bíblicos –en concreto las primeras comunidades de fe judía– se formaron mucho más tarde.

Conocer la obra de Shakespeare, *Julio César,* nos cuenta poco sobre la Roma antigua pero mucho sobre la Inglaterra de finales del siglo XVI, y ello no desmerece su valor y nos ayuda a ver su testimonio histórico bajo una luz diferente. La película de Serguéi Eisenstein *El acorazado Potemkin,* que está situada en la Revolución de 1905, nos cuenta poco sobre esa sublevación pero mucho sobre la ideología del régimen bolchevique en 1935, cuando se realizó la película. Nuestra actitud hacia la Biblia debería ser la misma. No es una narrativa que nos puede instruir sobre los tiempos que describe, sino un admirable discurso teológico didáctico, así como un posible testimonio sobre los tiempos en que fue compuesta. Sería un documento histórico más fidedigno si supiéramos con mayor certeza cuándo fueron escritas cada una de sus partes.

Durante mucho tiempo la Biblia ha sido considerada por las tres culturas monoteístas –judaísmo, cristianismo e islam– como un trabajo inspirado por la divinidad, evidencia de la manifestación y preeminencia de Dios. Con el ascenso del nacionalismo en los tiempos modernos, empezó a considerarse cada vez más como una obra elaborada por seres humanos como reconstrucción de su pasado. Incluso en la Inglaterra protestante prenacionalista, y todavía más entre los colonos puritanos de América del Norte y Sudáfrica, el libro se convirtió, a través del anacronismo y la ferviente imaginación, en una cierta clase de modelo ideal para la formación de una colectividad religioso-política moderna[125]. En el pasado, los creyentes judíos tendían a no ahondar en ella. Pero con el ascenso de la ilustración judía un número creciente de individuos cultivados empezó a leer la Biblia bajo una prisma secular.

Sin embargo, como este capítulo ha tratado de mostrar, fue solamente la aparición de la historiografía prenacionalista judía la que dio a la Biblia un papel dirigente en el

[125] Durante principios de la era colonial en América del Norte muchos puritanos se consideraban a sí mismos como los hijos de Israel, a quienes la nueva tierra de leche y miel había sido prometida. Estos primeros colonialistas se trasladaron al oeste llevando en sus manos el Antiguo Testamento, imaginándose ellos mismos como los verdaderos descendientes de Josué el Conquistador. Una similar imaginería bíblica dirigió a los afrikáners. Véase Bruce Cauthen, «The Myth of Divine Election and Afrikaner Ethnogenesis», en G. Hosking y G. Schöpflin (eds.), *Myths and Nationhood,* Londres, Hurst & Co., 1997, pp. 107-131..

drama del ascenso de la moderna nación judía. El libro fue trasladado desde la estantería de los tratados teológicos a la sección de historia, y los adherentes del nacionalismo judío empezaron a leerlo como si fuera un testimonio fidedigno de procesos y acontecimientos. Fue verdaderamente elevado al estatus de mitohistoria, representando una verdad incontrovertible. Se convirtió en el centro de la santidad secular que no había que tocar y del que debe comenzar toda consideración de pueblo y nación.

Por encima de todo, la Biblia se convirtió en un marcador étnico que indicaba el origen común de individuos de diferentes procedencias y culturas seculares, aunque todos ellos fueran odiados por seguir una religión que apenas observaban. Ése fue el significado que subyacía en esta imagen de una nación antigua, que se remontaba casi hasta la Creación, y que fue grabada en las mentes de gentes que se sentían descolocadas por las turbulencias de la modernidad. Fue grabada en su conciencia del pasado. El acogedor seno de la Biblia, a pesar de su carácter milagroso y legendario (o, a lo mejor, gracias a él), podía proporcionar un sentimiento de pertenencia largo, casi eterno; algo que la vorágine del presente no podía darles.

De esta manera, la Biblia se convirtió en un libro secular que los niños en la escuela leían para aprender sobre sus antepasados, niños que más tarde marcharían orgullosamente como soldados, combatiendo en guerras de colonización e independencia.

III La invención del exilio Proselitismo y conversión

Después de haber sido forzosamente exiliado de su tierra, el pueblo conservó la fe durante su Dispersión y nunca dejó de rezar y de esperar el regreso a la tierra y la restauración en ella de su libertad política.

Declaración de Establecimiento del Estado de Israel, 1948

Como resultado de la catástrofe histórica en la que Tito de Roma destruyó Jerusalén e Israel fue exiliado de su tierra, yo nací en una de las ciudades del Exilio. Pero siempre me consideré como alguien que había nacido en Jerusalén.

S. I. Agnon, aceptando el Premio Nobel de Literatura, 1966

Incluso los israelíes que no están familiarizados con el pasaje histórico que abre su Proclamación de Independencia han debido de tener en sus manos un billete de cincuenta *shekels* que lleva las conmovedoras palabras de S. I. Agnon cuando recibió el Premio Nobel de Literatura. Igual que los autores de la declaración, y como la mayoría de los ciudadanos israelíes, el eminente escritor sabía que la «nación judía» partió al exilio en el año 70 d.C. después de la caída del Segundo Templo, para vagar por el mundo inspirada por la «larga esperanza de dos mil años [...] de ser un pueblo libre» en su antigua patria (en palabras del himno nacional israelí).

El desarraigo y la deportación son conceptos que están profundamente incrustados en la tradición judía en todas sus formas. Pero su significado ha cambiado a lo largo de la historia de la religión y no siempre tuvieron el significado secular que se les otorgó en los tiempos modernos. El monoteísmo judío empezó a tomar forma entre las elites culturales que fueron forzosamente deportadas después de la caída del reino de Judea en el siglo VI a.C., y la imaginería del exilio y del desarraigo ya resuena, directa o metafóricamente, en una gran parte de la Tora, de los Profetas, y

de las Escrituras (la parte final del Antiguo Testamento). Desde la expulsión del Edén, pasando por la emigración de Abraham a Canaá y el descenso de Jacob a Egipto, hasta las profecías de Zacarías y Daniel, la religión judía miraba hacia atrás desde una perspectiva de marchas, desarraigos y regresos. La Torah ya declaraba: «Y el Señor te esparcirá entre todos los pueblos, de un extremo a otro de la tierra, y allí servirás a otros dioses, que ni tú ni tus padres habéis conocido» (Deut. 28: 64). La caída del Primer Templo estaba asociada con la expulsión, y esta memoria teológico-literaria ayudó a dar forma a las posteriores sensibilidades religiosas judías[1].

Sin embargo, un detenido examen del acontecimiento histórico que aparentemente engendró el «segundo exilio» en el año 70 d.C., junto a un análisis del término hebreo *golah* (exilio) y de su connotación en el hebreo posterior, indica que la conciencia histórica nacional fue un mosaico de acontecimientos dispares y de elementos tradicionales. Solamente así pudo funcionar como un mito eficaz que proporcionó a los judíos modernos un camino hacia la identidad étnica. El ultraparadigma de la deportación fue esencial para la construcción de una memoria a largo plazo en la que un imaginario pueblo-raza exiliado podía ser descrito como descendiente directo de un anterior «pueblo de la Biblia». Como veremos, el mito del desarraigo y del exilio fue fomentado por la tradición cristiana de la que derivó a la tradición judía, y creció para ser la verdad grabada en la historia, tanto general como nacional.

El exilio del «pueblo» en el año 70 d.C.

Lo primero que hay que resaltar es que los romanos nunca deportaron a pueblos enteros. Se puede añadir que tampoco los asirios y babilonios desplazaron a poblaciones enteras de los países que conquistaron. No valía la pena desarraigar a la gente de la tierra, a los que producían los alimentos, a los que pagaban impuestos. Pero incluso la eficaz política de deportación practicada por el Imperio asirio, y más tarde por el babilónico –con la que sectores enteros de la elite administrativa y cultural fueron deportados–, no fue continuada por el Imperio romano. Aquí y allá en los países occidentales del Mediterráneo, las comunidades agrícolas locales fueron desplazadas para hacer sitio al establecimiento de soldados romanos, pero esta política excepcional no se aplicó en Oriente Próximo. Los gobernantes romanos podían ser completamente despiadados a la hora de reprimir rebeliones de poblaciones some-

[1] Sobre el concepto de exilio, véase Arnold M. Eisen, «Exile», en *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, A. A. Cohen y P. Mendes-Flohr (eds.), Nueva York, Free Press, 1988, pp. 219-225; también el libro de A. M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

tidas: ejecutaban a los combatientes, tomaban cautivos y los vendían como esclavos, y algunas veces enviaron al exilio a reyes y príncipes. Pero de ninguna manera deportaron a poblaciones enteras de los países del este que conquistaron; tampoco tenían medios para hacerlo, los camiones, trenes o grandes barcos disponibles en el mundo moderno[2].

Flavio Josefo, quien escribió la historia de la rebelión zelote del año 66 d.C., es casi la única fuente de este exilio, aparte de los hallazgos arqueológicos que se remontan a esa época, y su libro, *Las guerras de los judíos,* describe el trágico resultado de ese periodo de conflictos. La devastación no se extendió por todo el reino de Judea, sino que afectó principalmente a Jerusalén y a otras varias ciudades fortificadas. Josefo calculó que en el asedio de Jerusalén, y en la gran masacre que se produjo a continuación, murieron 1,1 millones de personas, otras 97.000 fueron hechas prisioneras y unos miles más murieron en otras ciudades[3].

Igual que todos los historiadores antiguos, Josefo tendía a exagerar sus cifras. Actualmente la mayoría de los investigadores consideran que prácticamente todas las cifras demográficas de la antigüedad están exageradas, y que una buena parte tiene un significado numerológico. Josefo afirma que antes del levantamiento se habían congregado en Jerusalén un gran número de peregrinos, pero la suposición de que murieran más de un millón de personas no es creíble. La población de la ciudad de Roma en la cumbre del Imperio, en el siglo II d.C., puede haberse aproximado al tamaño de una mediana conurbación moderna[4], pero en el pequeño reino de Judea no existía una metrópolis semejante. Una estimación prudente sugiere que Jerusalén en aquella época pudo haber tenido una población de 60.000 a 70.000 habitantes.

Incluso si aceptamos la cifra poco realista de 70.000 prisioneros, ello sigue sin significar que, después de destruir el Templo, el malvado Tito expulsara al «pueblo judío». En Roma, el gran Arco de Tito muestra a soldados romanos llevando como botín el candelabro del Templo; no, como se enseña en las escuelas israelíes, a prisioneros judíos llevándoselo camino del exilio. En ninguna parte de la abundante documentación romana se menciona una deportación de Judea. Tampoco se ha encontrado ninguna huella de grandes poblaciones de refugiados por los bordes de

---

[2] El exilio se producía generalmente del centro hacia el exterior. Véase Gordon P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

[3] Flavio Josefo, *Las guerras de los judíos* 6. 9. De acuerdo con Tácito, 600.000 personas sufrieron el asedio. Véase Cornelio Tácito, *Historias* 5. 13 [ed. cast. de J. M. Moralejo Álvarez, Madrid, Akal, 1990].

[4] Sobre la población de Roma y el debate sobre ella, véase Jérôme Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome,* New Haven, Yale University Press, [1940] 1968, pp. 16-21 [ed. cast.: *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio,* Madrid, Temas de Hoy, 1993].

Judea después del levantamiento, como habría habido si se hubiera producido una huida masiva.

No sabemos con exactitud el tamaño de la población de Judea antes de la rebelión de los zelotes y de la guerra contra Roma. Aquí tampoco sirven las cifras de Josefo; afirma, por ejemplo, que en Galilea había tres millones de habitantes. Sin embargo, las investigaciones arqueológicas realizadas en décadas recientes sugieren que en el siglo VIII a.C., en toda la tierra de Canaán –es decir, en el poderoso reino de Israel y el pequeño reino de Judea– había unos 460.000 habitantes[5]. Magen Broshi, un arqueólogo israelí, calculó –sobre la base de la capacidad de producción de trigo del país que se extiende entre el mar y el río Jordán– que en su momento de mayor esplendor, durante el periodo bizantino en el siglo VI d.C., no podía haber mantenido a más de un millón de habitantes[6]. De ahí que sea razonable suponer que, en las vísperas del levantamiento zelote, la población del reino extendido de Judea estaba entre medio y un millón de personas. Antes de la revolución botánica y agroindustrial de los tiempos modernos, el número de habitantes no podía aumentar demasiado y las guerras, epidemias, sequías y los onerosos impuestos sólo podían reducir la población.

Las guerras de aniquilación contra los zelotes y su sublevación contra los romanos asestaron grandes mazazos al país, y la desmoralización de las elites culturales después de la destrucción del Templo debió de ser profunda. También es probable que la población de Jerusalén y de sus alrededores quedara disminuida por un tiempo. Pero, como ya se ha dicho, la población no fue expulsada y no tardó mucho en recuperarse económicamente. Los descubrimientos arqueológicos han demostrado que Josefo exageró la devastación y que a finales del siglo I d.C. varias ciudades habían recuperado su población. Además, la cultura religiosa judía estaba a punto de entrar en uno de sus periodos más admirables y fructíferos[7]. Desafortunadamente, hay poca información sobre los sistemas de relaciones políticas durante este periodo.

---

[5] Magen Broshi e Israel Finkelstein, «The size of the population in Eretz Israel in 734 BCE», *Cathedra* 58, 1991 (en hebreo), pp. 3-24.

[6] M. Broshi, «The population in Eretz Israel in the Roman-Byzantine period», en *Eretz Israel From the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest,* Zvi Baras *et al.* (eds.), Jerusalén, Ben Zvi, 1982 (en hebreo), pp. 442-455, y «Demographic changes in ancient Eretz Israel: Methodology and estimation», en *Man and Land in Eretz Israel in Antiquity,* A. Kasher, A. Oppenheimer y U. Rapaport (eds.), Jerusalén, Ben Zvi, 1986 (en hebreo), pp. 49-55. Significativamente, ya en la década de los treinta Arthur Ruppin, el primer demógrafo de la Universidad Hebrea, estimó el tamaño de la población de Judea en torno al millón de habitantes. Véase *The War of the Jews for their Existence,* Tel Aviv, Dvir, 1940 (en hebreo), p. 27.

[7] Shmuel Safrai, «The Recovery of the Jewish Population in the Yavneh Period» en *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest,* cit., pp. 18-39.

También tenemos poca información sobre la segunda revuelta monoteísta que en el siglo II d.C. sacudió a la historia de Judea. La sublevacion que estalló en el año 132, durante el reinado del emperador Adriano y que popularmente se conoce como la rebelión de Bar Kokhba, está brevemente mencionada por el historiador romano Dión Casio y por Eusebio, obispo de Cesarea y autor de *Historia eclesiástica*. Ecos de este acontecimiento aparecen en textos religiosos judíos, así como en hallazgos arqueológicos. Pero lamentablemente en aquel tiempo no había un historiador de la talla de Josefo, por lo que cualquier reconstrucción de los acontecimientos sólo puede ser fragmentaria. Por ello, surge la pregunta: ¿el tradicional relato de la expulsión se debió a las traumáticas consecuencias de esa rebelión? Cuando describe la finalización de la rebelión, Dión Casio escribió:

> Fueron arrasados 50 de sus más importantes reductos y 985 de sus pueblos más conocidos. Quinientos ochenta mil hombres encontraron la muerte en los diversos asaltos y batallas, y resulta difícil de saber el número de los que perecieron por hambre, enfermedades y fuego. Así, casi la totalidad de Judea quedó devastada[8].

La habitual exageración resulta evidente (las cifras utilizadas por los historiadores antiguos siempre parecen pedir la supresión de un cero), pero incluso este sombrío relato no habla de deportaciones. Jerusalén pasó a denominarse Aelia Capitolina, y los hombre circuncidados durante algún tiempo tuvieron prohibida la entrada en la ciudad. Durante tres años se impusieron severas restricciones sobre la población local, especialmente alrededor de la capital, y se intensificó la persecución religiosa. Los combatientes apresados probablemente fueron enviados fuera, y otros debieron huir de la región. Pero las masas judeas no marcharon al exilio en el año 135 d.C.[9].

El nombre de Provincia de Judea fue cambiado por el de Provincia Siria-Palestina (más tarde Palestina), pero en el siglo II d.C. su población siguió siendo mayoritariamente judea y samaritana, y comenzó a florecer de nuevo durante una o dos generaciones después del fin de la rebelión. A finales del siglo II y comienzos del III, no sólo se había recobrado la mayoría de la población agrícola y se había estabilizado la producción, sino que la cultura del país alcanzó lo que se conoció como su

[8] Dión Casio, *Historia romana*, 69, 14.

[9] Tampoco Eusebio hace ninguna mención de un exilio masivo. Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, 4. 6. Véase también dos interesantes artículos sobre este tema: Ze'ev Safrai, «The condition of the Jewish population in Eretz Israel after the Bar Kokhba Revolt», y Joshua Schwartz, «Eretz Yehudah following the oppression of Bar Kokhba Revolt» en A. Oppenheimer y U. Rapaport (eds.), *The Revolt of Bar Kokhba: New Researches*, Jerusalén, Ben Zvi, 1984 (en hebreo), pp. 182-223.

edad de oro en tiempos del rabino Judah ha-Nasi[10]. El año 220 d.C. asistió a la finalización y a la disposición final de las seis partes de la Mishná; un acontecimiento mucho más decisivo para el desarrollo de la identidad y de la religión judía que la rebelión de Bar Kokhba. Entonces, ¿cuál fue el origen del gran mito sobre el exilio del pueblo judío después de la destrucción del Templo?

Chaim Milikowsky, un investigador de la universidad de Bar-Ilan, ha encontrado evidencias en numerosas fuentes rabínicas contemporáneas de que, en los siglos II y III d.C., el término *galut* (exilio) se utilizaba refiriéndose a una subyugación política más que a una deportación, y que ambos significados no estaban necesariamente conectados. Otras fuentes rabínicas se refieren al exilio de Babilonia como el único *galut,* que consideraban que siguió produciéndose incluso después de la caída del Segundo Templo[11]. Israel Jacob Yuval, un historiador de la Universidad Hebrea de Jerusalén, fue más lejos. Se propuso demostrar que el renovado mito judío sobre el exilio surgió de hecho bastante tarde, y que tuvo su origen principalmente en el ascenso de la mitología cristiana que hablaba del destierro de los judíos como castigo por su rechazo y crucifixión de Jesús[12]. Parece que la fuente antijudía del discurso del exilio se encuentra en los escritos de Justino Mártir que en la segunda mitad del siglo relacionó la expulsión de los hombres circuncidados de Jerusalén, después de la rebelión de Bar Kokhba, con un castigo colectivo divino[13]. Le siguieron otros autores cristianos que consideraron la presencia de judíos fuera de su tierra sagrada como el castigo y la prueba de sus pecados. El mito del exilio empezó a ser lentamente apropiado e integrado dentro de la tradición judía.

Sin embargo, fue en el Talmud babilónico donde aparecen las primeras declaraciones que relacionan el exilio con la caída del Segundo Templo. Desde el siglo VI a.C. en Babilonia había existido de manera continua una comunidad judía, y ni siquiera durante el poderoso reino asmoneo trató de «regresar» a Sión. Quizá, tras la destruc-

---

[10] Lee Israel Levine, «The Age of Rabbi Yehudah Hanassi», en *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest,* cit., pp. 93-118.

[11] Chaim Milikowsky, «Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature», en *Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions,* James M. Scott (ed.), Leiden, Brill, 1997, pp. 265-296.

[12] Israel Jacob Yuval, «The myth of the exile from the land: Jewish time and Christian time», *Alpayim* 29, 2005 (en hebreo), pp. 9-25. De hecho, Adiyah Horon, el padre intelectual del movimiento «caanita», dijo hace mucho tiempo: «No hay ninguna verdad en la afirmación de que el "exilio" se produjo principalmente después de la destrucción, cuando Tito y Adriano supuestamente expulsaron a los "judíos" de Palestina. La idea, basada en la ignorancia histórica, se deriva de una invención hostil de los padres de la Iglesia cristiana, que querían demostrar que Dios castigó a los judíos por la crucifixión de Jesús», A. G. Horon, *East and West: A History of Canaan and the Land of the Hebrews,* Tel Aviv, Dvir, 2000 (en hebreo), p. 344.

[13] Sobre Justino, véase David Rokéah, *Justin Martyr and the Jews,* Leiden, Brill, 2002, y también Justino Mártir, *Diálogo con Trifón* 2. 92, 2.

ción del Segundo Templo, esto dio origen a la narrativa que relacionaba la caída con el renovado exilio, como un eco de un acontecimiento antiguo, una catástrofe que proporcionaba una lógica religiosa para el «llanto junto a los ríos», unos ríos que fluían no muy lejos de Jerusalén.

Con el triunfo del cristianismo a principios del siglo IV d.C., que lo llevó a convertirse en la religión del Imperio, los creyentes judíos de otras partes del mundo también empezaron a adoptar la idea del exilio como un castigo divino. La conexión entre desarraigo y pecado, destrucción y exilio quedó incrustada en las diversas definiciones de la presencia judía por todo el mundo. El mito del judío errante, castigado por sus transgresiones, estaba enraizado en la dialéctica del odio cristiano-judío que iba a marcar las fronteras de ambas religiones durante los siglos posteriores. Sin embargo, lo que es más significativo es que a partir entonces dentro de las tradiciones judías el concepto de exilio tomó una abierta connotación metafísica, llegando mucho más allá del hecho de estar lejos de la tierra natal.

Igual que pertenecer a la semilla de Abraham, Isaac y Jacob, era esencial proclamarse descendiente de los originarios deportados de Jerusalén; de lo contrario no se aseguraba la posición del creyente judío como miembro del pueblo elegido. Además, estar en el «exilio» se convirtió en una situación existencial cuyo significado territorial era cada vez menor. El exilio, de hecho, estaba en cualquier parte, incluso en la Tierra Sagrada. Más tarde la Cábala lo convirtió en un atributo central de la divinidad; el Shekhiná (el espíritu divino) está siempre en el exilio.

El concepto de exilio dio forma a las definiciones del judaísmo rabínico frente al creciente poder del cristianismo[14]. Los devotos de la fe judaica del Antiguo Testamento rechazaron la salvación del mundo que trajo Jesús con su sacrificio, continuaron identificándose como judíos y no aceptaron el concepto cristiano de la gracia que había otorgado la resurrección del crucificado salvador. Para ellos, el mundo existente todavía estaba sufriendo, y continuaría sufriendo, hasta la llegada del verdadero mesías. El exilio era una forma de catarsis religiosa que también servía para lavar los pecados y la anhelada salvación; la antítesis del exilio solamente podía llegar con el fin de los días. Por ello, el exilio no era una localización fuera de la tierra natal, sino un estado que no es la salvación. La esperada salvación vendría cuando llegara el mesías rey, de la semilla de David y, con ello, el masivo regreso a Jerusalén. La salvación incluiría la resurrección de los muertos, que también se congregarían en masa en Jerusalén.

Para una oprimida minoría religiosa que vivía en medio de una cultura religiosa hegemónica, el exilio connotaba una derrota temporal, la caída del Templo, pero el futuro que la anularía era totalmente mesiánico y estaba totalmente fuera del poder de

---

[14] Un análisis del concepto de exilio se encuentra también en Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, París, La Fabrique, 2007.

los humildes judíos. Solamente ese futuro, ya fuera inmediato o lejano pero ciertamente fuera del tiempo humano, garantizaba la salvación y quizá la llegada del poder universal. Ésa fue la razón por la que los judíos «no siempre buscaron el regreso a su antigua patria», y los pocos que lo hicieron fueron denunciados como falsos mesías. Desde luego hubo algunos devotos peregrinos que fueron autorizados a realizar un acto individual de «ascender» a Jerusalén, y muchos fueron para ser enterrados allí. Pero una emigración colectiva con el propósito de vivir una vida judía plena en la ciudad sagrada no era parte de la imaginación religiosa, y los pocos que la propusieron fueron excepcionales o excéntricos[15].

Curiosamente fueron los parentescos de los caraítas con Jerusalén los que llevaron a un buen número de ellos a emigrar allí, incluso a animar a sus compañeros de creencias para que lo hicieran. Estos «judíos protestantes», que se apegaron al Antiguo Testamento y se negaron a aceptar la Ley Oral (la Mishnah y el Talmud), no estaban afectados por la rígida y limitadora concepción del exilio del judaísmo rabínico. Podían ignorar sus prohibiciones relativas a la ciudad sagrada y establecerse allí en gran número. Con su distintivo luto por la destrucción –se los conocía como los «dolientes de Sión»– aparentemente constituían la mayoría de la población de Jerusalén en los siglos IX y X.

Un cierto número de prohibiciones rabínicas impedía acelerar la salvación y por ello emigrar a la fuente de donde surgiría. Las prohibiciones más destacadas eran los famosos tres votos del Talmud babilónico: «Que Israel no debe [buscar] alzarse sobre el muro; que el Santísimo, Bendito sea Él, ordenó a Israel que no se alzara contra las naciones de la tierra; que el Santísimo, Bendito sea Él, ordenó a los idólatras que no esclavizaran a Israel en exceso» (*Tractate Ketubot* 110: 72).

«Alzarse sobre el muro» significaba una emigración masiva a la Tierra Santa, y esta clara prohibición afectó a los judíos durante siglos, inculcando la aceptación del exilio como una orden divina que no se podía romper. Estaba prohibido acelerar el fin y rebelarse contra el espíritu de Dios. Para los creyentes, el exilio no era una condición temporal concreta que podía ser alterada por la emigración desde todos los rincones, sino una situación que definía a todo el mundo material existente[16].

Por ello, cuando se produjo el declive de los centros culturales judíos en Babilonia, los judíos emigraron a Bagdad y no a Jerusalén, aunque ambas ciudades estaban

---

[15] Hubo algunas emigraciones de grupos, como la del rabino Moshe ben Nahman (los nahmanitas) en el siglo XIII, o la de Judah Ha-Hassid en 1700, pero estas y unas cuantas más fueron excepcionales. Sobre la vida de los judíos en la Tierra Santa poco antes de la construcción de la nación judía, véase *Israel Bartal, Exile in the Homeland: Essays*, Jerusalén, Hassifria Hazionit, 1994 (en hebreo).

[16] Sobre el significado de los tres votos, véase Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Tel Aviv, Am Oved, 1993 (en hebreo), pp. 277-305.

gobernadas por el mismo califato. Los deportados judíos de España emigraron a ciudades de todo el Mediterráneo, pero solamente unos cuantos eligieron ir a Sión. En la Edad Moderna, con sus feroces pogromos y con el auge en Europa del este del nacionalismo agresivo, masas *yiddish* emigraron hacia Occidente, principalmente a Estados Unidos.

Solamente cuando las fronteras estadounidenses se cerraron en la década de los veinte, y de nuevo después de las horrendas masacres nazis, hubo un número significativo que emigraron al Mandato de Palestina, parte del cual se convirtió en el Estado de Israel. Los judíos no fueron deportados por la fuerza de su «tierra natal», y no hubo un «regreso» voluntario a ella.

Exilio sin expulsión: la historia en la zona de penumbra

Cuando en su libro *History of the Jews* Heinrich Graetz describió la caída del Segundo Templo, empezó comparándola con la destrucción del Primer Templo:

> Una vez más Sión se sentaba llorando en medio de las ruinas, llorando por sus hijos caídos en la batalla, por sus hijas vendidas como esclavas o abandonadas a la salvaje soldadesca de Roma, pero ahora estaba todavía más desolada que en los días de su primera cautividad, porque la voz del profeta permanecía en silencio, aquella que una vez predijo el fin de su viudez y de su luto[17].

El modelo bíblico de la destrucción y posterior deportación le sirvió de base para el relato histórico. El primer historiador protonacionalista continuaba narrando la tragedia en un tono de angustia:

> Sería realmente difícil describir el sufrimiento de aquellos que fueron hechos prisioneros en la guerra, estimados en un número de 900.000 [...]. Los jóvenes de menos de dieciséis años y la mayor parte de las mujeres cautivas fueron vendidos como esclavos a un precio increíblemente bajo, porque el mercado estaba saturado[18].

Graetz naturalmente tomó de Josefo la narrativa sobre el fin de la rebelión zelote, e infló aún más las cifras. Incluso añadió información que no se encontraba en el original y que acentuaba el sagrado emparejamiento de la destrucción y el exilio:

---

[17] H. Graetz, *History of the Jews,* cit., vol. 2, pp. 309-310.

[18] *Ibidem,* p. 311.

> Todas estas calamidades cayeron sobre los judíos que quedaban con una fierza tan apabullante que se sintieron totalmente desconcertados sobre qué hacer. Judea quedó despoblada [...]. El tercer destierro –el Exilio Romano [Galut Edom] bajo Vespasiano y Tito– había dado comienzo en medio de un terror y una crueldad mayor que la del Exilio de Babilonia bajo Nabucodonosor. Solamente unos cuantos fueron perdonados [...]. ¿Cuál iba a ser el futuro de la nación judía, del judaísmo?[19].

Graetz responde negativamente a las amenazas que suponen estas preguntas retóricas: la «nación de Judea» sobreviviría, y lo mismo haría su religión (de no ser así, no hubiera podido escribir su excelente libro). Además, a diferencia de la caída del Primer Templo, ésta dejó «un remanenete del pueblo aferrado a su tierra natal». Esto permite al historiador proseguir con la narrativa llena de patetismo sobre el pueblo judío en su tierra. Pero, ya en esta etapa, crea una indirecta ultraimagen de desarraigo y marchas que se refuerza con su descripción de las consecuencias de la rebelión de Bar Kokhba, que estalló sesenta y cinco años después:

> Así, todos los guerreros fueron aniquilados, todos los pueblos y aldeas arrasados y la tierra literalmente convertida en un desierto. Los prisioneros, la mayoría mujeres y niños, fueron arrastrados por miles a los mercados de esclavos de Hebrón y Gaza donde fueron vendidos [...]. Sin embargo, muchos fugitivos huyeron a Arabia, de donde ese país sacó a la población judía que después desempeñó una papel tan importante en su historia[20].

Nótese que Graetz no habla de que todo el pueblo marchara al exilio. Resalta la cautividad y la huida de muchos de Judea. Muy habilidoso en el género literario de la tragedia, entreteje y relaciona los dos levantamientos históricos en una única secuencia «nacional». La repetida comparación con la caída del Primer Templo, con consecuencias familiares para la mayoría de sus lectores, acaba por rematar el cuadro.

Simon Dubnow tampoco menciona la deportación. Además, a diferencia de Graetz, el historiador judío ruso evita asociar la destrucción de Jerusalén con un exilio forzoso, aunque sigue los ejemplos literarios de Josefo y Graetz y describe la caída en términos dramáticos y espantosos. Miles de cautivos son enviados a los confines del Imperio, dejando Judea escasamente poblada. Una descripción similar recoge el final de la rebelión de Bar Kokhba: un gran número de cautivos son vendidos como esclavos, y un número similar de rebeldes se convirtieron en fugitivos. Pero Dubnow no crea una ultraimagen del pueblo judío marchando al exilio des-

---

[19] *Ibidem*, pp. 321-322.

[20] *Ibidem*, p. 419.

pués de la destrucción del Templo, y para los lectores queda claro que el pueblo no fue desarraigado a la fuerza de su país[21].

Salo Baron emplea una retórica similar. El historiador de Nueva York no vincula la destrucción con la deportación, sino que, como veremos, tiende más bien a resaltar otras razones para explicar la presencia de judíos fuera de Judea. Se extiende sobre las trágicas consecuencias de los dos levantamientos, pero es más minucioso en resaltar el final del carácter de Estado de Judea, que no se describe como un dramático acontecimiento sino, por el contrario, como un proceso histórico extenso y lógico.

Para Baron, la cuestión más importante (que está relacionada con el tema del capítulo anterior) es evitar una conexión entre el fin de Judea como entidad política y la desaparición de la «nación étnica» judía. Se opone a los análisis históricos de Theodor Mommsen, Julius Wellhausen y otros historiadores gentiles que describieron a las comunidades judías posteriores a la caída de Jerusalén como grupos religiosos en vez de como un solo pueblo y afirma que, desde los tiempos de Nabucodonosor hasta los tiempos modernos, ha habido un distintivo *ethnos* judío que «nunca encajó por completo en los modelos generales de las divisiones nacionales»[22]. Así, a diferencia de cualquier otro pueblo, los judíos son un pueblo con un pasado extraordinario.

Cuando avanzamos hasta la típica historiografía sionista, encontramos que la esencia del discurso no cambia. Sorprendentemente, tampoco los historiadores sionistas describieron una expulsión posterior a la destrucción del Templo. Pero aquí encontramos una sorpresa cronológica diferente. El conocido libro del historiador Yitzhak Baer, *Galut,* empieza por describir el significado del largo exilio:

> La destrucción del Segundo Templo ensanchó la brecha en la continuidad histórica de la nación y aumenta el tesoro de joyas nacional-religiosas cuya pérdida hay que lamentar: el Templo y su culto, la mutilada teocracia, la autonomía nacional, el suelo sagrado cada vez más lejos de la recuperación[23].

Para Baer, el terreno se está deslizando bajo los pies del pueblo, pero la nación judía no se ve arrancada de él por un único acto de violencia, incluso aunque su reino se haya perdido por mucho tiempo. La vida en el suelo nacional continúa a pesar de la masiva destrucción, lo mismo que la heroica lucha:

> Las luchas de los zelotes por la libertad política y el firme establecimiento de la supremacía de Dios continuaron desde los tiempos de la rebelión de Bar Kokhba hasta

[21] S. Dubnow, *History of the World-People,* cit., vol. 3, pp. 28-29.
[22] S. Baron, *A Social and Religious History,* cit., vol. 2, p. 104.
[23] Y. Baer, *Galut,* cit., p. 10.

la conquista de Palestina por los árabes. Solamente después de una tenaz resistencia se aprendió la lección: que el amor no puede ser despertado prematuramente, que el reino de Dios no puede establecerse por la fuerza, que uno no se puede alzar en rebelión contra la jefatura de las naciones[24].

Baer era un historiador concienzudo y reflexivo. No solamente conocía el conjunto de fuentes sobre la caída del Segundo Templo sino que también estaba familiarizado con los abundantes materiales del judaísmo medieval. Pero, aunque no hubiera habido una expulsión, era necesario presentar un exilio forzado que hiciera posible entender la historia «orgánica» del «errante» pueblo judío, un pueblo que por alguna razón nunca tuvo demasiada prisa por regresar a su tierra natal. El comienzo del «exilio-sin-expulsión» fue diferente al exilio que la tradición judía equivocadamente remontaba a la caída del Templo en el siglo I d.C.; el largo exilio fue de hecho considerablemente más corto porque no empezó hasta la conquista árabe.

Este exilio-sin-expulsión, que empezó en el siglo VII d.C. –es decir, unos seis siglos después de la caída del Segundo Templo– no fue una invención exclusiva de Yitzhak Baer. Este asombroso descubrimiento también fue hecho por otros eruditos sionistas, especialmente por el amigo y camarada de armas historiográfico de Baer, Ben-Zion Dinur. El primer volumen de su famosa colección de fuentes, *Israel in Exile,* publicado por primera vez en la década de los veinte, más tarde adquirió un subtítulo: *From the Conquest of the Land of Israel by the Arabs to the Crusades.* Consciente de que tenía que preparar a sus lectores para una nueva secuencia histórica nacional, Dinur prologó su libro con una larga exposición de su novedosa cronología:

Comienzo el periodo de «Israel en el Exilio» con la conquista de la Tierra de Israel por los árabes. Hasta ese momento, la historia de Israel fue principalmente la de la nación judía en su tierra natal [...]. No es necesario explicar que el verdadero «exilio» (en relación con la nación como entidad histórica de masas, no en relación con sus miembros individuales) no empezó hasta que la Tierra de Israel dejó de ser la tierra de los judíos, porque llegaron otros, se establecieron en ella permanentemente y la declararon suya por generaciones [...]. Es cierto que la tradición y la percepción popular no diferencian entre la pérdida del poder sobre el país por parte de nuestro pueblo y la pérdida de la tierra sobre la que caminaba. Pero desde el punto de vista histórico es necesario distinguir entre estas dos situaciones. No fueron contemporáneas, y son históricamente diferentes[25].

---

[24] *Ibidem,* p. 13.

[25] B. Dinur, *Israel in Exile,* cit., vol. 1, 1, pp. 5-6.

La revisión cronológica es importante y decisiva, y bien puede considerarse que debilita la tradición judía. Parece que se originó por dos motivos relacionados:

1. Las exigencias básicas de la historiografía profesional impedían a los dos primeros historiadores sionistas afirmar que el pueblo judío había sido expulsado después de la caída del Segundo Templo.
2. La necesidad de reducir al mínimo el tiempo del exilio, para maximizar así la reclamación del derecho de propiedad sobre el país. Esta consideración también llevó a Dinur a situar el comienzo de la rebelión en contra del exilio, y los «primeros céfiros de la moderna *aliyah*», en la emigración de Judah he-Hasid y sus compañeros en 1700[26].

La manera en que el Imperio romano redujo gradualmente el poder político del reino de Judea era importante pero no tanto como el desarrollo histórico que realmente condujo al exilio. La invasión del país por habitantes del desierto en el siglo VII y su apropiación de tierras judías cambió el carácter demográfico del país. Desde luego que en el siglo II los decretos del emperador Adriano habían expropiado tierras, pero la llegada de los musulmanes aceleró enormemente el proceso y finalmente condujo a la emigración de los judíos y «a la creación de una nueva mayoría nacional en el país»[27]. Hasta ese momento, los judíos habían constituido la mayoría de la población y el hebreo todavía era el lenguaje dominante[28]. La llegada de los nuevos pobladores-conquistadores alteró la morfología cultural del país y puso fin a la presencia del pueblo judío en su tierra.

Es cierto que no hubo una deliberada política de expulsión, pero eso no significa que el exilio fuese emprendido voluntariamente (¡Dios nos valga!). A Dinur lo preocupaba que, si se aceptaba que los judíos habían dejado el país por su propia voluntad, ello debilitaría en los tiempos modernos su renovada reclamación de propiedad. Durante años luchó con este importante tema y finalmente llegó a un resumen histórico más satisfactorio:

> Cada asentamiento judío en la diáspora comenzó con el exilio, es decir, como una consecuencia de la coacción y la fuerza [...]. Esto no significa que los judíos llegaran a la mayoría de estos países después de la caída de Jerusalén como prisioneros de guerra, fugitivos o deportados. El camino desde la devastada Jerusalén hasta su asentamiento final en cualquier generación dada fue extenso y prolongado, con numerosas

[26] B. Dinur, *Historical Writing,* vol. 1, Jerusalén, Bialik, 1955 (en hebreo), p. 26.
[27] B. Dinur, *Israel in Exile,* cit., vol. 1, 1, p. 6.
[28] B. Dinur, *Historical Writing,* vol. 4, 14. Esta suposición sobre el lenguaje tiene poca base de apoyo.

estancias a lo largo del camino que duraron mucho tiempo. Pero, por haber llegado como fugitivos que buscaban refugio, y como la caída de su país fue famosa y sus circunstancias eran conocidas por todos, fue natural que los pueblos de los países a los que llegaron estos fugitivos se contentaran con saber las circunstancias originales que los habían llevado hasta allí. Algunas veces los propios judíos buscaron acentuar el aspecto judío de su exilio, minimizando su conexión con los lugares a los que anteriormente los había llevado el exilio, y acentuando la causa primera o fundamental[29].

Así, incluso si el exilio que siguió a la destrucción del Segundo Templo era un mito impreciso, se trataba de un mito justificado porque fue seguido por otras expulsiones y marchas. El largo exilio es como una sombra proyectada por esa destrucción y ahí se encuentra su principal trascendencia: englobar a todos los exilios futuros. Dinur aceptó de buen grado el mito cristiano, y posteriormente antisemita, sobre el Judío Errante que no encuentra descanso. Por ello definió la identidad judía no como la perteneciente a una minoría religiosa que vivió durante siglos entre otras culturas religiosas dominantes, algunas veces represivas y otras protectoras, sino como el perfil que identificaba a un cuerpo étnico-nacional foráneo que siempre ha estado en movimiento y que está destinado a seguir errante. Solamente esta concepción del exilio proporcionó una secuencia orgánica a la historia de la dispersión judía, y solamente de esta manera podía clarificar y justificar el «regreso de la nación a su lugar de nacimiento».

Dinur proporcionó a la secularización del exilio judío su expresión histórica más firme y clara, una expresión esencialmente revolucionaria que alteró no sólo la estructura del tiempo judío del exilio, sino también la subyacente trascendencia de este tiempo religioso. El historiador sintió el poder que tenía para la nación frente al declive de la tradición y, aunque repetidamente recurrió a ella, también le dio la vuelta. Como historiador e intelectual que se dirigía al público, reemplazó a miles de rabinos, a aquellos intelectuales «orgánicos» del pasado judío que definieron el propio judaísmo a través del concepto de exilio. Por ello no tuvo escrúpulos en establecer una nueva decisión halajáica: «Los tres votos del rabino Yossi ben Hanina fueron votos para preservar el exilio. Quedaron revocados por el fin del exilio, y el voto de "no alzarse por encima del muro" es asimismo nulo y vacío. La única respuesta de esta generación debe ser de hecho "alzarse por encima del muro"»[30].

Este audaz historiador, que en 1951 se convirtió en el ministro israelí de Educación de Israel, consideró que las relaciones de poder entre el judaísmo y el sionismo en el Estado le permitían declarar el fin del exilio. Y tenía razón: la nacionalización

[29] *Ibidem,* p. 182.

[30] *Ibidem,* p. 192.

de la religión en Israel estaba avanzando rápidamente, y él podía reclamar la victoria ideológica.

Para rematar la descripción de cómo transformó la historiografía sionista los conceptos de expulsión y exilio en la nueva tierra natal, podemos referirnos brevemente a dos nuevos estudiosos que se ocuparon directamente de este tema y que contribuyeron en gran medida al desarrollo de la conciencia nacional y de la memoria colectiva en la próspera sociedad israelí: Joseph Klausner, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que fue de hecho el primer historiador importante sobre el periodo del Segundo Templo, y su colega Yehezkel Kaufmann, autor de la importante obra *Golah Venekhar* (*Exilio y alejamiento*). Ambos recibieron el Premio Israel.

Klausner fue el autor de *The History of the Second Temple,* una obra en cinco volúmenes que fue reeditada muchas veces y leída por incontables lectores. El volumen final termina con los acontecimientos de la gran rebelión, y el renombrado investigador prodiga las alabanzas a los combatientes y a su coraje nacional. Después de describir el trágico final del asedio de Masada, termina con las siguientes palabras:

> Así acabó el gran levantamiento y la más gloriosa guerra por la libertad de la antigüedad. La caída del Segundo Templo fue total. En Judea no quedó ningún autogobierno, ni siquiera una autonomía interna merecedora de ese nombre. Esclavitud, cadáveres y ruinas, eso fue lo que se podía ver allí donde la segunda destrucción se reveló con todo su horror[31].

Éste es el resumen histórico y no se dice nada más. Incluso este muy nacionalista historiador, con sus orientaciones derechistas, no se atrevió a añadir la expulsión a la destrucción del Segundo Templo y de ahí el dramático final de su libro. Sabía perfectamente bien que semejante añadido chocaba con el hecho de que, sesenta años más tarde, estallara otro levantamiento de masas dentro de la amplia población judea que no había sido exiliada y que, además, fue dirigido por «un héroe como Bar Kokhba y los heroicos guerreros de Betar»[32]. Por ello, también él, como otros historiadores sionistas, prefería mantener el comienzo del exilio en la zona de penumbra historiográfica.

Igualmente *Exile and Estrangement,* de Kaufmann, dedica sus páginas al «exilio» y a la «nación», pero no habla de ninguna expulsión. Este libro es uno de los más fascinantes intentos por atribuir el largo exilio de los judíos a una nación tenaz y resistente, en vez de a simples comunidades religiosas. Pero su meticuloso análisis del exilio judío evita tratar las circunstancias históricas que dieron origen a esta

[31] Joseph Klauzner, *The History of the Second Temple,* Jerusalén, Ahiassaf, 1952 (en hebreo), p. 290.
[32] J. Klauzner, *In the Time of the Second Temple,* Jerusalén, Mada, 1954 (en hebreo), p. 80.

«rara, extraña y desperdigada» comunidad que, para él, permaneció siendo «un pueblo» a través de todas las circunstancias y adversidades. Aquí y allá habla de «Israel, que fue exiliado de su país y desperdigado»[33], pero el texto no explica cuándo sucedió, tampoco cómo, dónde y por qué fue desperdigado Israel. El origen del exilio se da por sabido, sin que necesite ninguna explicación detallada, a pesar del subtítulo del libro: *Un estudio sociohistórico sobre el tema del destino de Israel desde los tiempos antiguos hasta el presente*. La expulsión, un acontecimiento tan central y fundamental en la historia del pueblo judío, debía haber sido estudiado en decenas de investigaciones; sin embargo, asombrosamente, no ha producido ni una sola obra.

De esta manera, la realidad histórica de la expulsión fue aceptada como evidente en sí misma, fuera de discusión y duda. Cada historiador sabía que el mito que combinaba la destrucción con la expulsión estaba muy vivo en la mente del público, después de haberse derivado de una tradición religiosa y de haberse enraizado firmemente en la conciencia secular. En el discurso popular, como en las declaraciones políticas y en el sistema educativo, la expulsión del pueblo de Israel después de la caída del reino quedó grabada en piedra. Los investigadores más inteligentes evadieron esta dudosa área con una elegancia profesional; aquí y allí, como si no fueran conscientes de ello, complementaron sus escritos con explicaciones alternativas del prolongado exilio.

El pueblo emigró de su tierra natal en contra de su voluntad

Uno de los principales problemas que aquejaban al mito de la destrucción-expulsión era el hecho de que mucho antes del año 70 d.C. había grandes comunidades judías fuera de Judea.

Era algo conocido que, después del edicto de Ciro el Grande con el que finalizaba el así llamado exilio de Babilonia, solamente algunos de los exiliados y sus vástagos regresaron a Jerusalén. El resto, posiblemente la mayoría, decidió permanecer y prosperar en los centros culturales del floreciente este, donde las elites cultivaron ricas tradiciones religiosas que iban a extenderse por todo el mundo antiguo. No es demasiado descabellado afirmar que, en buena parte, el primer monoteísmo se formuló en esas regiones del exilio donde estos fundadores del judaísmo levantaron su morada permanente, y el hecho de que continuaran considerando a Jerusalén como un centro sagrado no contradecía su pensamiento religioso. Formas posteriores de monoteísmo, tales como el cristianismo y el islam, también tenían centros sagrados que, más que ser un polo de atracción para la emigración, eran lugares de añoranza y peregrinación

---

[33] Yehezkel Kaufmann, *Exile and Estrangement*, Tel Aviv, Dvir, 1929 (en hebreo), p. 176.

religiosa (quizá también se pensaba que la presencia permanente de una gran población en un lugar sagrado a largo plazo socavaría las creencias asociadas con él). Durante años después del decreto de Ciro, las escuelas rabínicas establecidas en Sura, Nehardea y Pumbedita fueron los principales laboratorios en los que la religión judía y sus prácticas de culto fueron refinadas. Parece ser que la sinagoga nació allí, y el Talmud de Babilonia que se creó allí estaba considerado de mayor valor que el Talmud de Jerusalén porque había surgido en un contexto cultural más elevado.

Josefo ya había señalado que había innumerables miles de judíos viviendo en el país de los partos. Describió a dos audaces hermanos, Hasinai y Hanilai, que en el siglo I d.C. establecieron cerca de Nehardea un principado judío dirigido a robar a sus vecinos. Lo hicieron funcionar durante unos quince años hasta que se pelearon, previsiblemente, cuando Hanilai se casó con una bella mujer extranjera.

Pero, si el centro judío en Babilonia nació de un antiguo acto de expulsión, ¿cuál fue el origen de todas las demás comunidades judías que, mucho antes de la destrucción, continuaron brotando en las regiones próximas de Asia y del norte de África y que más tarde se extendieron por toda la cuenca del Mediterráneo? ¿También procedieron de la expulsión?

Empieza con las comunidades judías en el vecino Egipto. De acuerdo con el autor del Libro de Jeremías, los judeos se asentaron allí cuando cayó el Primer Templo, pero pronto se convirtieron en idólatras y fueron castigados por Dios (Jer. 44). El asentamiento judío más antiguo de Egipto del que hay testimonio arqueológico estaba en la isla de Elefantina (Yeb en hebreo), cerca de la actual presa de Asuán. Se trataba de una colonia militar de judíos persas que en el siglo VI a.C. construyeron un templo a Yaveh (aparentemente no como deidad única). Se ha encontrado correspondencia en arameo del siglo V a.C., un intercambio de cartas entre el fuerte de Yeb y el gobernador de la provincia de Yehud, cerca de Jerusalén y también con Samaria al norte. No se sabe de dónde vinieron estos soldados y quiénes eran; solamente que su templo judío fue destruido a finales del siglo V a.C.

La gran explosión en el nacimiento de comunidades judías en Egipto y todo el extremo oriental del Mediterráneo se produjo cuando el Imperio persa fue destruido por Alejandro Magno y tomó forma el gran mundo helenístico. A medida que se desintegraban las rígidas fronteras del Imperio, se desbordó por la región una tremenda oleada de comercio e ideas, produciendo una cultura nueva y abierta. El helenismo se extendió por todas partes, estimulando y dando origen a novedosas simbiosis intelectuales y religiosas, así como a unas comunicaciones más seguras.

Josefo nos dice que, tras la conquista de Judea y Samaria por Ptolomeo I, uno de los sucesores de Alejandro, muchos cautivos fueron llevados a Egipto donde se establecieron como respetados ciudadanos con los mismos derechos. A continuación añade: «Hubo no pocos judíos más que por su propia voluntad marcharon a Egipto, invitados

por la bondad de su suelo y la liberalidad de Ptolomeo»[34]. Las relaciones entre las dos regiones se volvieron más estrechas, con mercaderes, mercenarios y eruditos judeos estableciéndose principalmente en la nueva metrópolis de Alejandría. Durante los doscientos años siguientes, el número de judíos en Egipto fue creciendo, provocando que el filósofo alejandrino Filón de Alejandría, con la habitual exageración de la época, afirmara a principios del siglo I d.C. que alcanzaba el millón de personas[35]. Desde luego su cálculo era demasiado elevado, pero se puede suponer que en esa época había tantos judíos en Egipto como en el reino de Judea.

Igualmente había bastantes creyentes judíos en Cirenaica, al oeste de Egipto, también gobernada por los ptolomeos, y un buen número en Asia Menor, gobernada por los seléucidas. Josefo menciona en sus *Antigüedades de los judíos* que el rey seléucida Antíoco III estableció en las provincias de Lidia y Frigia a 2.000 familias de mercenarios judíos de Babilonia. Pero ¿cómo surgieron también grandes comunidades en Antioquía y Damasco, y más tarde en Éfeso, Salamina, Atenas, Tesalónica y Corintio en Europa? Aquí de nuevo no hay fuentes que nos iluminen.

Con el crecimiento del Imperio romano, el testimonio epigráfico revela la presencia de muchos judíos también en Roma. Ya en el año 59 a.C., el famoso orador romano Cicerón se quejaba de su número: «Sabéis lo numerosa que es esa multitud, lo grande que es su unanimidad y el peso que tiene en las asambleas populares»[36]. Inscripciones posteriores encontradas en las catacumbas romanas dan fe de la rica vida religiosa de estos judíos y de su prosperidad económica. La comunidad en Roma era grande y también había comunidades en otras ciudades italianas. En resumen, antes y después de la caída del Segundo Templo había creyentes judíos por todas partes del Imperio romano, así como en el territorio de Partia en el este, en un número que superaba con creces al de los habitantes de Judea. Desde el norte de África hasta Armenia, desde Persia hasta Roma, había prósperas comunidades judías principalmente en grandes ciudades pero también en pueblos e incluso aldeas. Josefo, citando al historiador y geógrafo griego Estrabón, escribió: «Ahora estos judíos ya se encuentran en todas las ciudades, y es difícil encontrar en el mundo habitable un lugar que no haya admitido a esta tribu *[phylon]* de hombres y no esté poseído por ellos»[37].

---

[34] Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, 12. 1 [hay ed. cast. al cuidado de José Vara Donado en 2 vols., Akal, 1997].

[35] Philon d'Alexandrie [Filón de Alejandría], *In Flaccum*, 43, París, Cerf, 1967, p. 75.

[36] Cicerón, «Pour Flaccus», XXXVIII, 66, en *Discours*, XII, París, Les Belles Lettres, 1966, pp. 119-120.

[37] Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, 14. 7. El término griego *phylon* no es el mismo que el término moderno de «pueblo». Sugiere una tribu o un pequeño grupo de gente, casi siempre congruente con una comunidad de culto. Para Josefo (o para quienquiera que hubiera añadido esta afirmación al texto), los cristianos eran también un *phylon* (Josefo, *Antigüedades*, 18. 64). En aquel momento,

Salo Baron sugirió que había ocho millones de judíos en el siglo I d.C.[38]. Obviamente se trata de un cálculo claramente exagerado que el historiador judío americano adoptó con demasiada facilidad de las cifras aún mayores ofrecidas por los antiguos historiadores. La mitad de ese número –cuatro millones, como sugieren Arthur Ruppin y Adolf von Harnack[39]– parece más razonable a la vista de la rica evidencia sobre el, a pesar de todo, gran número de creyentes judíos por todo el mundo antiguo.

Desde Heinrich Graetz hasta los actuales historiadores israelíes, todos ellos han propuesto una alternativa para la extremadamente insatisfactoria teoría de la expulsión (que, como hemos visto, era cronológicamente problemática): la asombrosa expansión de la judería, entre el año 150 a.C. y el 70 d.C., fue el resultado de una gran emigración de judeos a todas partes del mundo. Tras la agitación producida por la guerras de Alejandro el Magno, los inquietos habitantes de Judea empezaron a emigrar en masa, para vagar de país en país, mientras aumentaba su descendencia. Además, esta emigración no fue totalmente voluntaria, sino que estuvo impulsada por la penuria. Muchos fueron hechos prisioneros, pero mucha gente de Judea se puso en pie y dejó su amada tierra natal porque no tenía otra elección. Esto es algo evidente, la gente común no deja sus hogares voluntariamente, y fue este proceso dinámico aunque doloroso el que produjo la próspera diáspora israelita.

El modelo de emigración y dispersión se copió directamente de las historias de los fenicios y los griegos. Esas entidades lingüístico-culturales también empezaron en un momento dado a moverse y extenderse, como lo habían hecho antes otros pueblos y tribus. Graetz, por ejemplo, antes de proponer la implícita conexión entre la destrucción y el exilio en el año 70 d.C., escribió lo siguiente:

> Un cruel destino parecía estar siempre empujándolos lejos de su casa central. Sin embargo, esta dispersión fue obra de la Providencia y se demostró una bendición. La continuidad de la raza judaica quedó así asegurada [...]. Igual que las colonias griegas despertaron en diversas naciones el amor por el arte y la cultura, y los asentamientos romanos dieron origen en muchas tierras a comunidades gobernadas por la ley, también la dispersión mucho más extendida del más viejo de los pueblos civilizados con-

el concepto ya estaba cambiando de significado. Igualmente, el término latino *tribus* originalmente denotaba una comunidad con un origen compartido, pero más tarde se refería a cualquier comunidad, al margen de su origen, que viviera en un área determinada.

[38] S. Baron, *A Social and Religious History*, cit., vol. 1, p. 170.

[39] Véase A. Ruppin, *The War of the Jews*, cit., p. 27, y Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Gloucester, P. Smith, 1972, p. 8.

tribuyó a destronar errores y combatir los vicios sensuales del mundo pagano. A pesar de verse desperdigados de este modo, los miembros del pueblo judeo no quedaron completamente separados los unos de los otros[40].

Aunque Dubnow no empleó el patetismo movilizado y movilizador, el orgullo nacional y la afirmación de la inquebrantada continuidad étnica actuaban en gran parte de la misma manera. Los judeos fueron desarraigados de su tierra natal como cautivos, o forzados a abandonarla como fugitivos[41]. El historiador judío ruso también citaba a Filón de Alejandría, que decía que las comunidades judías habían venido de Judea[42], y a grandes trazos presentaba una dramática saga de un pueblo en constante movimiento.

La exhaustiva obra de Baron describe la «diáspora» de manera un tanto diferente, aunque la emigración es todavía la causa favorita de la dispersión: «Las energías vitales del pueblo judío se revelaron con su continua expansión por toda la cuenca oriental del Mediterráneo». «Otros judíos continuaron penetrando al este en Persia, al sur en Arabia y Abisinia, al oeste en Mauritania-Marruecos, España y posiblemente Francia», dice en otro lugar. Y en otro más: «Los movimientos migratorios desde un país de la Diáspora a otro igualmente adquirieron proporciones cada vez mayores»[43]. Estas y otras afirmaciones similares se recogen en la larga e intrincada narrativa sobre la expansión judía, incluso aunque el autor es muy consciente, dado su supuesto enfoque social, de que esta descripción es imprecisa.

Una vez que llegamos a los historiadores sionistas, desde Yitzhak Baer y Ben-Zion Dinur en adelante, el tradicional discurso de la emigración persevera en complementar, no siempre satisfactoriamente, la problemática teoría de la expulsión. Para esos historiadores es cierto que los judeos ya estaban viviendo fuera de su «tierra natal» mucho tiempo antes de la caída del Segundo Templo, pero se habían visto obligados a hacerlo así y tenían el estatus de refugiados. Menahem Stern, un respetado historiador del periodo del Segundo Templo, perteneciente a la segunda generación de investigadores israelíes, resume una larga tradición historiográfica:

La extensión geográfica y el aumento númerico de la dispersión judía fue provocada por diversos factores: las deportaciones del país; las presiones políticas y religiosas en Judea; la oportunidades económicas descubiertas en países prósperos, como

[40] H. Graetz, *History of the Jews,* cit., vol. 2, pp. 200-201.
[41] S. Dubnow, *History of the World-People,* cit., vol. 2, p. 112.
[42] *Ibidem,* p. 255.
[43] S. Baron, *A Social and Religious History,* cit., vol. 1, pp. 167, 169 y 172.

Egipto en el siglo III a.C., y un movimiento proselitista que empezó en los primeros días del Segundo Templo y alcanzó su clímax en el siglo I d.C.[44].

Nótese el orden descendiente de los factores: en primer lugar naturalmente las deportaciones, seguidas por el desplazamiento causado por las dificultades; después, la emigración voluntaria y, finalmente, el proselitismo. Éste es el ejemplo más claro de cómo se divulga la información que procede del estudio de la historia nacional, un ejemplo que se reproduce repetidamente en las narrativas de otros historiadores israelíes y en todos los libros de texto del sistema educativo.

Sin embargo, todos estos relatos de la dispersión contienen un interrogante sin resolver. ¿Cómo pudo un pueblo agrícola, que había dado la espalda al mar y que nunca había establecido un imperio de largo alcance, producir tantos emigrantes? Los griego y los fenicios fueron gente marinera con un gran porcentaje de comerciantes, de manera que su expansión fue un resultado lógico de sus ocupaciones y de su modo de vida general. Emigraron y establecieron nuevas colonias y ciudades por todo el mar Mediterráneo. Éstas se extendieron y se agruparon a su alrededor como «ranas alrededor de un charco», en la expresiva frase de Platón. Su actividad comercial los puso en contacto con muchas otras sociedades existentes e influyeron sobre sus culturas, y más tarde los romanos hicieron lo mismo. Pero hay que tener presentes dos hechos:

1. Pese a toda su expansión, las tierras natales de griegos, fenicios y romanos no quedaron repentinamente vacías y desoladas.
2. En sus diásporas, por lo general continuaron utilizando su propio lenguaje.

Por el contrario, como reiteró Josefo, la mayoría de los judeos en su propio país no eran mercaderes sino trabajadores del suelo sagrado: «En cuanto a nosotros, por ello, ni habitamos un país marítimo, ni nos deleitamos en el comercio ni en la mezcla con otros hombes que surge de él, sino que las ciudades que habitamos están lejos del mar»[45]. A pesar de que en la sociedad judea existían mercaderes, mercenarios y elites políticas y culturales, nunca llegaron a más de la décima parte de la población. Si en el apogeo del periodo del Segundo Templo había en total alrededor de ochocientos mil habitantes en el reino de Judea, ¿cuántos de ellos emigrarían? A lo sumo unos cuantos miles. ¿Y por qué las comunidades judeas no hablaban su propia lengua, el hebreo o el arameo, en sus comunidades emigrantes? ¿Por qué, en general, sus nombres en la primera generación no eran hebreos? Y, si eran labradores, ¿por qué no fundaron ni siquiera una sola comunidad agrícola judeo-hebrea en su diáspora?

---

[44] Menahem Stern, «The Time of the Second Temple», en *History of the People of Israel*, Haim Ben Sasson (ed.), Tel Aviv, Dvir, 1969 (en hebreo), p. 268.

[45] Flavio Josefo, *Contra Apión*, 1. 12.

Unos cuantos miles o incluso decenas de miles de emigrantes judíos no pudieron, en doscientos años, haberse convertido en una población de varios millones de creyentes judíos extendida por todo el universo cultural del Mediterráneo. Como se ha señalado anteriormente, en ese tiempo no hubo incrementos demográficos significativos, ya que la población, tanto urbana como rural, estaba limitada por la capacidad de producción agrícola. La población total no aumentó mucho en el mundo heleno y romano –solamente creció con la colonización y el cultivo de tierras vírgenes– y, con pequeñas alzas, permaneció estable durante mucho tiempo. Los emigrantes judeos no eran una «raza muy prolífica», con mayores «energías vitales» que cualquier otro pueblo, como sugiere por ejemplo Baron, amparándose en el antijudío historiador romano Tácito. No conquistaron nuevas tierras y las hicieron fértiles, ni presumiblemente eran el único pueblo que no asesinaba a sus niños, como un profesor israelí de Historia ha sugerido recientemente[46].

Los cautivos judíos esclavizados fueron realmente deportados, pero resulta dudoso que fueran por naturaleza más fértiles, o unos padres más preocupados por la crianza de sus hijos que sus ricos amos paganos. La emigración de mercaderes, mercenarios y eruditos judíos es un hecho comprobado, pero semejante goteo, por muy significativo que fuera, no pudo dar lugar a una población de cientos de miles, menos todavía millones, por muy grande que fuera su vitalidad o su fertilidad.

Desafortunadamente, el monoteísmo no contribuía a una mayor fecundidad biológica y el sustento espiritual que ofrecía a sus creyentes no podía alimentar a sus hambrientos niños. Sin embargo, sí engendró y crió numerosos retoños de otra clase.

«Todas las naciones fluirán en ella»

En prácticamente todas las narativas producidas por los historiadores sionistas o protosionistas, la conversión se menciona como una razón de la extendida presencia

---

[46] S. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, pp. 167 y 172. Baron también dijo: «La constante afluencia desde Palestina, combinada con la extraordinaria fecundidad de los primeros colonos judíos, ayudó a superar todas las mezclas raciales y a preservar un grado de unidad étnica», *ibidem*, p. 183. En una entrevista con Moshe Gil, un conocido historiador, y experto en Historia de los Judíos en los Países Musulmanes, Gil hace las siguientes afirmaciones: «El índice de natalidad entre los judíos era normalmente elevado. Además, a diferencia de otras naciones, los judíos no practicaban la costumbre de abandonar o incluso asesinar a algunos de los niños [...]. Entre los judíos abandonar o matar a un niño era un crimen tan grave como cualquier otro asesinato. Ésta es la razón por la que creció tanto la población, como así demuestran las fuentes», *Zmanim* 95, 2006, p. 97 (en hebreo). Las «fuentes» en cuestión son los comentarios de Tácito, quien, en su hostil descripción de los judíos, siguiendo el *Pseudo-Hecataeus* escribió: «Entre ellos es un crimen matar a un recién nacido», Cornelio Tácito, *Historias*, 5. 5.

de los creyentes judíos por todo el mundo antiguo antes de que se produejra la caída del Segundo Templo[47]. Pero, como hemos visto, este decisivo factor quedó relegado mientras que los elementos más dramáticos de la historia judía se apoderaban del escenario: la expulsión, el desplazamiento, la emigración y un crecimiento natural. Estos elementos proporcionaban una cualidad étnica más adecuada para la «dispersión del pueblo judío». Dubnow y Baron prestaron mayor atención a la conversión, pero los escritos sionistas más sólidos le restaron importancia y en los trabajos históricos populares –por encima de todo, en los libros de texto que forman la conciencia pública– desapareció de la escena por completo.

Generalmente se asume que el judaísmo nunca ha sido una religión misionera y, si algunos prosélitos se unían a ella, eran aceptados con extrema reluctancia por el pueblo judío[48]. La famosa sentencia del Talmud, «los prosélitos son una desgracia para Israel», se invoca para poner fin a cualquier intento de discusión sobre el tema. Pero ¿cuándo fue escrita? ¿Reflejaba de algún modo los principios de la fe y las formas de la experiencia judía en el largo periodo entre la rebelión macabea, en el siglo II a.C., y el levantamiento de Bar Kokhba en el siglo II d.C.? Durante este periodo histórico el número de creyentes judíos, en el mundo cultural del Mediterráneo, alcanzó un nivel que solamente se igualaría de nuevo a principios de la era moderna.

El periodo comprendido entre Esdras, en el siglo V a.C., y la revuelta de los macabeos en el siglo II era una cierta clase de edad oscura en la historia de los judíos. Los historiadores sionistas se apoyan en la narrativa bíblica para narrar el tiempo que conduce a ese periodo, y en los Libros de los Macabeos y la parte final de *Antigüedades de los judíos* de Josefo, para su parte final. La información sobre este oscuro periodo es muy escasa: los pocos hallazgos arqueológicos, los abstractos textos bíblicos que puedan reflejar el tiempo en que fueron escritos y la breve narrativa de Josefo. La población judea debió de ser muy pequeña entonces y, cuando el inquisitivo Herodoto atravesó el país en el año 440 a.C., lo pasó por alto totalmente.

---

[47] Graetz dedicó un ensayo especial a este tema, en el que incluso aceptaba que los judíos mantuvieron una campaña de proselitismo; véase «Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian», en *Jahres-Bericht des jüdischtheologischen Seminars Fraenkel'scher Stifung*, Breslau, 1884.

[48] A fianles del siglo XX, a medida que la identidad «étnica» judía se hacía más fuerte en el mundo occidental, de nuevo hubo intentos de minimizar la historia del proselitismo y de negar por completo el aspecto misionero del judaísmo. Véase Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1994. No sorprende que este libro, cuya versión final fue elaborada en el Jerusalén unificado, fuera muy valorado por los investigadores israelíes. Una opinión similar se expresaba en el libro de dos historiadores franceses: Edouard Will y Claude Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, París, Les Belles Lettres, 1992.

Lo que sí sabemos es que, aunque los abundantes textos bíblicos de este periodo persa promovían el principio tribal de una exclusiva «semilla sagrada», otros autores escribieron obras que van en contra del discurso hegemónico, y algunos de estos trabajos entraron en el canon. La segunda parte del Libro de Isaías, el Libro de Ruth, el Libro de Jonás y el apócrifo Libro de Judith, todos pedían que el judaísmo aceptara a los gentiles, e incluso que todo el mundo adoptara la «religión de Moisés». Algunos de los autores del Libro de Isaías proponían un *telos* universal para el monoteísmo judío:

> Y sucederá en los días finales que la montaña de la casa del Señor se establecerá en la cima de las montañas, y será exaltada por encima de los cerros, y todas las naciones fluirán en ella. Y muchos pueblos irán y dirán: «Venid todos y subamos a la montaña del Señor a la casa del Dios de Jacob», y él nos enseñará sus caminos y andaremos por sus senderos (Isa. 2: 2-3).

Ruth la Moabita, bisabuela del rey David, sigue a Boaz y se casa con él sin ningún problema[49]. Igualmente, en el Libro de Judith, Achior el Amonita, influido por Judith, se convierte al judaísmo[50]. Sin embargo, ambos pertenecían a pueblos estrictamente vetados por el Deuteronomio: «Ningún amonita o moabita entrará en la asamblea del Señor; ninguno de sus descendientes, aun hasta la décima generación, entrará jamás en la asamblea del Señor» (Deut. 23: 3). Los creadores de estos personajes proselitizados los representan para protestar contra el desmesurado aislacionismo de los sacerdotes de Esdras y Nehemías, los agentes autorizados del reino persa.

Todo monoteísmo contiene un potencial elemento misionero. A diferencia de los politeísmos tolerantes que aceptan la existencia de otras divinidades, la misma creencia en la existencia de un único dios y la negación de la pluralidad lleva a los creyentes a propagar la idea de la singularidad divina que ellos han adoptado. La aceptación por otros del culto al único dios es una prueba de la fuerza e ilimitado poder de su dios sobre el mundo. A pesar de la tendencia de casta aislacionista implantada en la religión judía en tiempos de Esdras y Nehemías, que regresaría posteriormente como respuesta a las duras restricciones de la triunfante Iglesia cristiana, la religión judía no era tan excepcional a la hora de propagar el monoteísmo como muchos piensan.

---

[49] «Así, Boaz tomó a Ruth y la hizo su mujer y, cuando la tomó, el Señor la hizo concebir y parió un niño [...] y le pusieron por nombre Obed. Él es el padre de Jesé, el padre de David». Ruth 4: 13, 17.

[50] Jdt. 14: 6. Curiosamente, incluso los aislacionistas autores del Libro de Josué reconocen los servicios de Rahab, la ramera canaanita de Jericó, permitiéndola permanecer entre la especial nación que conquistó el país por la fuerza: «Y Josué salvó la vida de Rahab, la ramera, y la casa de su padre, y todo lo que ella tenía, y ella habita en Israel hasta el día de hoy», Jo. 6: 25.

Las voces heterodoxas del Antiguo Testamento que llaman a los gentiles para que reconozcan a Yaveh no se encuentran solamente en Isaías, sino también en Jeremías, Ezequiel, Sofonías, Zacarías y en el Libro de los Salmos.

Jeremías utiliza el arameo para aconsejar a los exiliados de Babilonia: «Así les diréis a ellos: "Los dioses que no hicieron los cielos ni la tierra perecerán de la tierra y de debajo de los cielos"» (Jer. 10: 11). Se puede presumir que «ellos» se refiere a los gentiles, y el mensaje se entrega en su lengua. En Ezequiel, Dios dice: «Y seré engrandecido y santificado, y seré conocido a los ojos de muchas naciones, y sabrán que yo *soy* el Señor» (Eze. 38: 23). Los últimos días se describen así en Sofonías: «Entonces daré a los pueblos un lenguaje puro para que todos invoquen el nombre del Señor y le sirvan de común acuerdo» (Sof. 3: 9). Zacarías dice: «Y vendrán muchos pueblos y naciones poderosas a buscar al Señor de los ejércitos en Jerusalén y a orar ante el Señor. Así habla el Señor de los ejércitos: en aquellos días, 10 hombres de todas las lenguas que hablan las naciones tomarán a un judío por el borde de sus vestiduras y le dirán: «Queremos ir con vosotros porque hemos oído que Dios está con vosotros» (Zac. 8: 22-23). El autor del Libro de los Salmos canta extasiado: «Aplaudan todos los pueblos, aclamen al Señor con gritos de alegría. Porque el Señor, el Altísimo, es terrible, él *es* terrible; él es Soberano de toda la tierra» (S. 47: 1-2); «Bendigan, pueblos, a nuestro Dios, hagan oír bien alto su alabanza» (S. 66: 8), y «Anuncien su gloria entre las naciones, y sus maravillas entre todos los pueblos» (S. 96: 3).

Otros muchos versos expresan el lado predicador y exhortativo del primer monoteísmo judío dirigido a los gentiles. El Antiguo Testamento, al haber sido escrito por muchos autores y después editado y reeditado por otros a lo largo de muchos años, está lleno de contradicciones. Por cada expresión de desdén, rechazo o superioridad hacia los gentiles, también hay pláticas, algunas veces sutiles y otras explícitas. El austero Libro del Deuteronomio, por ejemplo, ordena con firmeza: «Y no emparentarás con ellas; no darás tu hija a su hijo, ni tomarás a su hija para tu hijo, ni su hija tomará a tu hijo [...]. Porque tú *eres* un pueblo santo para el Señor tu Dios; el señor tu Dios te ha escogido para serle un pueblo por encima de todos los pueblos que *están* sobre la faz de la tierra» (Deut. 7:3, 6). Sin embargo, los héroes de la mitología bíblica ignoraron estas prohibiciones divinas; Abraham, Isaac, José, Moisés, David y Salomón todos son presentados como amantes de mujeres gentiles que nunca se molestaron en convertir a sus elegidas consortes. Abraham vivió felizmente con Hagar hasta que se vio obligado por Sarah a enviarla fuera: José tomó a la egipcia Aseneth por esposa; David se casó con una princesa de Geshur, y Salomón, el gran amante, no tenía reparos en tomar a mujeres edomitas, sidonitas, amonitas y moabitas, entre otras. Cuando estos relatos fueron escritos, ya fuera durante el periodo persa o heleno, la identidad religiosa y comunal de un niño no venía determinada por la de la madre, y evidentemente los anónimos autores no estaban perturbados por esa cuestión.

La evidencia extrabíblica más antigua sobre un pueblo que hubiera adoptado la religión judía, o aspectos de ella, se encuentra en documentos de la ciudad sumeria de Nippur, que se remonta al periodo persa. En estos documentos, pocos de los nombres paternales son típicamente babilónicos, mientras que los nombres de los hijos son típicamente hebreos. Aunque es cierto que muchos judíos tenían nombres no hebreos –Zerubbabel hijo de Shaltiel y Mordecai el Judío están entre los más conocidos–, la tendencia a poner nombres hebreos a los hijos de los judaizados conversos no era una moda pasajera y podía ser una muestra de una conversión en una etapa verdaderamente temprana. Hay ejemplos similares en los papiros de Elefantina, donde los padres llevan nombres egipcios y los nombres de los hijos frecuentemente son hebreos. Aquí la hipótesis de la conversión parece más fuerte, pero los emigrantes judíos no tenían nombres egipcios. En esos documentos también hay casos de adultos que adoptan nombres hebreos, y de matrimonios con hombres y mujeres gentiles, que se unieron a la creciente comunidad. La religión practicada por los habitantes de Elefantina no era estrictamente monoteísta, y no conocían la Biblia[51]. Parece razonable asumir que la comunidad de creyentes judíos en la provincia de Yehud, que incluía la región alrededor de Jerusalén, también aumentó a pesar de la política estrictamente aislacionista de Esdras y Nehemías.

No se conoce cuándo fue compuesto el bíblico Libro de Esther. Algunos suponen que fue escrito por primera vez a finales del periodo persa y que su edición final corresponde al periodo heleno. También es posible que fuera compuesto después de las conquistas de Alejandro Magno. Hacia el final del relato, después del triunfo de Mordecai y Esther sobre Haman el Agagita en la lejana Persia, el libro dice: «Y muchos de entre los pueblos de la tierra se convertían en judíos, porque el temor a los judíos había caído sobre ellos» (Esther 8: 17). Ésta es la única mención en la Biblia a la conversión al judaísmo, y esta declaración sobre conversiones de masas –no en el Fin de los Días sino en el presente– indica la fortalecida confianza del joven monoteísmo judío. También puede aludir a la fuente del gran aumento del número de creyentes judíos en ese periodo.

Una tesis doctoral de 1965 de Uriel Rapaport –desafortunadamente inédita aunque su autor se convirtió en un conocido historiador del periodo del Segundo Templo– se desviaba del discurso historiográfico habitual y buscaba, sin éxito, llamar la atención de los investigadores hacia la extendida oleada de conversiones. A diferen-

[51] En los papiros de Elefantina no se ha encontrado un solo texto bíblico. Esto resulta significativo, ya que algunos de ellos fueron escritos a finales del siglo V antes de nuestra era. La única composición encontrada en ese lugar fue la arameo-asiria *Ahiqar.* Sobre la judaización en Nippur y Elefantina véase la disertación doctoral de Uriel Rapaport, *Jewish Religious Propaganda and Proselytism in the Period of the Second Commonwealth,* Jerusalén, Universidad Hebrea, 1965, pp. 14-15 y 37-42.

cia de todos los historiadores etnonacionalistas, Rapaport no dudaba en concluir su brillante tesis con esta afirmación: «Dada su gran escala, la expansión del judaísmo en el mundo antiguo no puede ser explicada por el incremento natural, por la emigración desde la tierra natal o por cualquier otra explicación que no incluya a gentes de fuera que se unan a él»[52].

Para Rapaport, la razón del gran aumento de los judíos era la conversión en masa. Este proceso fue impulsado por una política de proselitismo y una dinámica propaganda religiosa que alacanzó resultados contundentes en medio del debilitamiento de la visión pagana del mundo. En esto, Rapaport se unía a una tradición historiográfica (no judía) que incluía a los grandes historiadores del mundo antiguo –desde Ernest Renan y Julius Wellhausen a Eduard Meyer y Emil Schürer– y afirmaba, utilizando las mordaces palabras de Theodor Mommsen, que «el judaísmo antiguo no era exclusivo en absoluto; por el contrario, estaba tan dispuesto a propagarse a sí mismo como lo estarían el cristianismo y el islam en el futuro»[53].

Si la propagación de la fe comenzó a finales del periodo persa, con los asmoneos se convirtió en la política oficial. Fueron los asmoneos los que verdaderamente produjeron un gran número de judíos y un gran «pueblo».

Los asmoneos impusieron el judaísmo a sus vecinos

Hay algunas señales de que el judaísmo atrajo a prosélitos incluso antes de las agitaciones de las guerras de Alejandro, pero la explosión de las conversiones que condujo a la repentina propagación del judaísmo probablemente fue consecuencia de su encuentro histórico con el helenismo. Igual que el propio helenismo había empezado a deshacerse de los vestigios de las estrechas identidades asociadas con las viejas ciudades-Estado, también la religión aislacionista de Esdras empezó a levantar sus barreras exclusivistas.

En la antigüedad, el ascenso de un nuevo espacio cultural que abarcaba el este del Mediterráneo y la caída de las viejas fronteras tribales y de cultos constituyó una verdadera revolución. Los efectos fueron más débiles en las poblaciones rurales, pero las aristocracias locales, las ciudades establecidas y las nuevas *polis* sintieron los nuevos

---

[52] *Ibidem,* p. 151. Puede que no sea un accidente el que la disertación fuera escrita en la década de los sesenta y fuera bien acogida por la Universidad Hebrea. Esto era antes de la guerra de 1967, antes del endurecimiento del etnocentrismo primero en Israel y después en las comunidades judías del mundo occidental.

[53] T. Mommsen, *Römische Geschichte,* cit., vol. 6, p. 193. Sobre la intensidad del impulso proselitista, véase Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World,* Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993, pp. 288-341.

vientos que traían nuevas comunicaciones, creencias, tecnologías de gobierno e instituciones. El espíritu griego se manifestó en la arquitectura, las costumbres funerarias y en el cambio lingüístico, fundiéndose con prácticas locales para formar combinaciones que marcaron una nueva era cultural. Las fusiones que se produjeron en centros como Alejandría y Antioquía se irradiaron hacia el exterior y finalmente alcanzaron Judea.

En este momento, el judaísmo ya estaba atravesando una cautelosa expansión y absorbió muchas características del helenismo. En Jerusalén echaron raíces ricos y variados elementos culturales, conceptuales y materiales: desde las ideas retóricas y filosóficas de Atenas, a las formas de las jarras de vino de Rodas. Esta ciudad adquirió cierto carácter de *polis* cosmopolita, pero fueron principalmente las ciudades costeras de Judea las que fueron helenizadas. Las aristocracias sacerdotales y terratenientes fueron helenizadas y adoptaron prestigiosos nombres griegos. El templo que Herodes iba a construir tendría un estilo arquitectónico típicamente griego; después de su caída, incluso la comida de Pascua, el Seder, tomaría un carácter de simposio, es decir, de fiesta griega[54].

La historiografía profesional de tradición sionista, especialmente su sector pedagógico y popular, presentó el judaísmo como opuesto al helenismo, y describió la helenización de sus elites urbanas como una traición al carácter nacional del pueblo judío. Al mismo tiempo, el festival religioso de Hanukkah, originalmente un acontecimiento pagano, fue refundido en una fiesta puramente nacional. La expulsión y eliminación de los sacerdotes helenizados de Jerusalén fueron descritas como la señal del ascenso de un reino nacional que orgullosamente restauraba el antiguo reino de David. Pero hechos históricos más importantes contradicen descaradamente estos relatos nacionalizados y presentan un panorama del periodo completamente diferente.

Los macabeos y sus seguidores se rebelaron de hecho contra las prácticas religiosas «impuras» y se oponían a las tendencias idólatras. Además es posible asumir con cautela que la devota familia sacerdotal de Matatías que abandonó Jerusalén todavía era una familia hebrea como indican los nombres de los hijos. Pero el gobierno asmoneo que vino a continuación del triunfante levantamiento religioso no era más nacional que el de Josías, cuatrocientos años antes. Una estructura política en la que el campesinado habla un lenguaje diferente al de la gente de la ciudad, y en la que estas dos poblaciones no utilizan el mismo lenguaje en sus tratos con los burócratas del gobierno, no puede ser descrita como una entidad nacional. En el siglo II a.C., la población rural todavía hablaba, o bien en hebreo, o bien en arameo, la mayoría de los comerciantes en griego y las elites intelectuales y gobernan-

[54] Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1998, pp. 119-124.

tes de Jerusalén hablaban y escribían principalmente en arameo[55]. La cultura cotidiana, secular, en la que estaban involucrados los súbditos y su soberano carecía de consistencia, y ningún soberano era tan nacionalista como para buscar crear una cultura que lo fuera. Pero las elites políticas, culturales y económicas ya compartían cierto denominador común religioso que era mucho más significativo en la antigüedad que cualquier nacionalismo imaginario, proyectado sobre el pasado por acreditados historiadores.

Podemos preguntarnos el grado de monoteísmo en el reino de Judea antes de que cayera en el siglo VI a.C., pero el reino asmomeo fue el primer reino judío que incuestionablemente merecía ser descrito como monoteísta, aunque también fuera una típica provincia helenista. Estos dos adjetivos no se contradecían, y realmente el carácter judío de la entidad política puede entenderse solamente en el contexto del helenismo circundante. Desde luego, el reino todavía no había sido presentado ante los preceptos del Talmud, el núcleo del posterior judaísmo rabínico, pero la estructura del poder del reino asmoneo estaba determinada por el primer monoteísmo, inflexible, seguro de sí mismo, que le daba su peculiaridad cultural.

Los historiadores sionistas han buscado minimizar el incómodo hecho de que, después de que Matatías el sacerdote expulsara a los helenizados dirigentes de Jerusalén y «restaurara la vieja gloria», su nieto, que gracias a su linaje se convirtió en el gobernante, añadió a su nombre hebreo Yohanan, el típico nombre griego de Hircano. El bisnieto del sacerdote rebelde recibió el nombre de Judas Aristóbulo, y a su sucesor se le conocería por Alejandro Janeo. La influencia cultural griega no se detuvo en Judea. De hecho, a medida que la dinastía asmonea se consolidaba, esta influencia se aceleró y acabó triunfando. En tiempos de Aristóbulo, el sumo sacerdote –aunque no pertenecía a la casa de David– se había convertido en un monarca heleno; como otros reyes regionales estos nuevos dirigentes incluso habían empezado antes a acuñar monedas. Estas monedas llevaban palabras griegas y hebreas, con símbolos helenos como una rueda, una estrella y ciertas plantas (aunque, notablemente, sin perfiles humanos ni animales). Ya que en aquel tiempo no había Estados-nación, el ejército estaba formado por mercenarios, no por reclutas procedentes del campesinado[56]. La influencia helenista alcanzó su cima cuando Salomé Alejandra (en hebreo Shlomzion) fue coronada reina, una innovación de género en la monarquía judea que no tenía raíces en los antiguos preceptos bíblicos.

---

[55] Sobre los diversos lenguajes hablados en Judea véase *ibidem*, pp. 72-84.

[56] Sobre los nombres, las monedas y el ejécito del reino asmoneo, véase el artículo de Uriel Rapaport, «On the "Hellenization" of the Hasmoneans», en *The Hasmonean State: The History of the Hasmoneans during the Hellenistic Period*, U. Rapport e I. Ronen (eds.), Jerusalén, Ben Zvi y la Open University, 1993 (en hebreo), pp. 75-101.

Puede parecer extraño y paradójico, pero lo que los macabeos erradicaron de Judea no fue el helenismo, sino el politeísmo. Los rebeldes no podían tener un concepto sólido de la «auténtica» cultura hebrea del pueblo y menos aún en oposición al helenismo. Semejante descripción es una anacrónica fantasía producto de la sensibilidad cultural típica de los tiempos modernos pero carente de todo significado en la antigüedad. Los asmoneos y sus estructuras de poder eran tanto inflexiblemente monoteístas como típicamente helenistas. Los hallazgos arqueológicos de ese periodo revelan tanto los modestos baños convencionales como lujuriosos baños públicos. En sus intrigas y rivalidades, las cortes reales de Judea se parecen mucho a las demás cortes helenas de la región, igual que el sistema de sucesión dinástica. Este libro no puede adentrarse en la profunda exploración del reino asmoneo y en su fascinante desarrollo dual, más allá de sus esenciales aspectos judeo-helenistas que lo convirtieron en un factor importante para la propagación del judaísmo en la antigüedad.

Quizá ésta fue la primera vez en la historia que una religión claramente monoteísta se combinó con un gobierno político: el soberano se convirtió en un sacerdote. Igual que otras religiones con una deidad única que llegarían al poder en el futuro, la teocracia asmonea utilizó la espada para extender no sólo su dominio territorial sino también para aumentar sus seguidores religiosos y, con la opción histórica de helenización cultural, llegó la posibilidad de conversión al judaísmo. Las fronteras se abrieron en ambas direcciones. El helenismo inyectó en el judaísmo el vital elemento de universalismo antitribal que, a su vez, fortaleció el apetito de los dirigentes por propagar su religión, llevándolos a abandonar los mandamientos exclusivistas del Deuteronomio y de Josué. Los asmoneos no se consideraban descendientes de la casa de David y no vieron ninguna razón para emular la historia de Josué, el mitológico conquistador de Canaán[57].

En el año 125 a.C., Juan Hircano conquistó Edom, el país que se extendía al sur de Beth-zur y Ein Gedi llegando hasta Beersheba, y judaizó a sus habitantes por la fuerza. Josefo lo describió en *Antigüedades de los judíos:*

> Hircano se apoderó también de Dora y Marissa, ciudades de Idumea, y sometió a todos los idumeos, y les permitió permanecer en el país si circuncidaban sus genitales y hacían uso de las leyes de los judíos, y ellos estaban tan deseosos de vivir en el país de sus antepasados que se sometieron a la circuncisión y al resto de modos de vida judíos, y sucedió que a partir de ese momento no fueron otra cosa que judíos[58].

---

[57] Sobre los macabeos y el mito bíblico, véase Katell Berthelot, «The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars According to 1 and 2 Maccabees», en *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology,* G. G. Xeravits y J. Zsengellér (eds.), Leiden, Brill, 2007, pp. 45-60.

[58] Josefo, *Antigüedades de los judíos,* 13. 9. Josefo más tarde se refiere a los acontecimientos con otras palabras: «Hircano había realizado un cambio en su política de gobierno y les hizo adoptar las

Así fue como el gobernante sumo sacerdote asmoneo anexionó a todo un pueblo, no sólo a su reino sino también a su religión judía. En lo sucesivo, el pueblo edomita se consideraría una parte integral del pueblo judío. En aquel momento, unirse a la religión de otro grupo se consideraba como unirse a su pueblo, a su comunidad de culto. Pero solamente el progreso del monoteísmo permitió que semejante compromiso con la fe fuera tan importante como la tradicional asociación con el origen. Éste fue el comienzo del deslizamiento hacia el judaísmo de lo que podríamos llamar la judeanidad –una entidad cultural-lingüística-geográfica–, un término que denota una clase más amplia de religión-civilización. Este proceso evolucionaría hasta que alcanzó su apogeo en el siglo II d.C.[59].

¿Quiénes eran los edomitas? Sobre ellos hay varias fuentes. El importante geógrafo griego Estrabón, quien vivió en tiempos de Augusto, afirmó erróneamente: «Los idumeos son nabateos. Cuando la sedición los expulsó de su país, se pasaron a los judíos y adoptaron sus costumbres»[60]. Ptolomeo, un oscuro historiador de Ascalon, estaba probablemente más acertado cuando afirmaba: «Los idumeos, por otra parte, no eran originalmente judíos sino fenicios y sirios; subyugados por los judíos y obligados a someterse a la circuncisión, a seguir sus mismas costumbres para poder formar parte de la nación judía, fueron llamados judíos»[61]. Su número es desconocido, pero no pudo ser insignificante ya que su territorio tenía alrededor de la mitad del tamaño del reino de Judea. No hace falta decir que los campesinos y pastores edomitas probablemente no se convirtieron en buenos monoteístas de la noche a la mañana. Tampoco, presumiblemente, lo hicieron todos los agricultores de Judea. Pero es casi seguro que los estratos altos y medios adoptaron la religión mosaica y se convirtieron en una parte orgánica de Judea. Los conversos judíos de origen edomita se casaron con los judeos y dieron nombres hebreos a sus hijos, algunos de los cuales desempeñarían un papel importante en la historia del reino de Judea. No sólo Herodes procedía de ellos; algunos de los discípulos del estricto rabino Shammai y los zelotes más extremistas que participaron en la gran rebelión también eran de ascendencia edomita.

La historiografía judía siempre se ha sentido a disgusto con las conversiones forzosas y con la asimilación practicada por los asmoneos. Graetz condenó las acciones de Hircano, afirmando que fueron catastróficas para el pueblo judío. Dubnow, con su moderación, buscó suavizar la historia y describió a los edomitas como «tendentes a la

---

costumbres y leyes judías» (*ibidem*, 15. 7. 9). Véase también el artículo de Steven Weitzman, «Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology», *The Harvard Ideological Review* XCII, 1 (1999), pp. 37-59.

[59] Sobre este tema, véase S. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, cit., pp. 104-106.

[60] Strabo, *Geography*, 16. 2. 34.

[61] Citado en Menahem Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol.1, Jerusalén, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, p. 356.

asimilación cultural por los judíos», y Baron permaneció lacónico en su tratamiento de la «problemática» cuestión[62]. La historiografía sionista e israelí estaba dividida. Klausner, el orgulloso nacionalista, consideró la conquista de Edom y la conversión de sus habitantes como algo que enmendaba una vieja injusticia, ya que el Negev había sido parte del reino de Judea durante el periodo del Primer Templo[63]. Uno de los últimos historiadores del reino asmoneo, Aryeh Kasher, se desvivió por demostrar que la masiva conversión de los edomitas fue voluntaria, que no fue impuesta por la fuerza. Sostuvo que los edomitas habían sido circuncidados antes de la conversión y que todo el mundo sabe que la tradición judía siempre se ha opuesto a la conversión forzosa[64].

Los edomitas urbanos llevaban mucho tiempo bajo la influencia helenista y probablemente no estaban circuncidados. Además, aunque la tradición rabínica renunciaba de hecho a cualquier intento por obligar a la gente a cambiar de religión, eso sólo fue cierto mucho más tarde, después de la sublevación zelote en el siglo I d.C., cuando las conversiones forzadas al judaísmo ya no eran posibles. Bajo los gobernantes asmoneos de finales del siglo I a.C., eran una característica habitual de la política judía, e Hircano no fue el único que la llevó a cabo. Entre los años 104-103 a.C., su hijo Judas Aristóbulo anexionó Galilea a Judea y obligó a los itureos que poblaban el norte de la región a convertirse al judaísmo. Según Josefo, «se le llamó un amante de los griegos; había concedido muchos beneficios en su propio país, y hecho la guerra contra Iturea, y añadió gran parte de ella a Judea. Obligó a sus habitantes, si querían continuar viviendo en ese país, a circuncidarse y a vivir de acuerdo con las leyes judías». En apoyo, cita a Estrabón, que escribió: «Este hombre era una persona franca y muy práctica para los judíos ya que añadió un país para ellos, y obtuvo para ellos parte de la nación de los itureos, a quienes ató con los judíos por el lazo de la circuncisión de sus genitales»[65].

Los judeos probablemente vivieron antes en Galilea, pero el país estaba poblado y gobernado principalmente por los itureos que tenían el centro de su reino en Chalcis, en Líbano. Su origen es oscuro, probablemente fenicio y posiblemente de tribus árabes. El territorio que se anexionó Aristóbulo se extendía desde Bet She'an (Scythopolis) en el sur hasta más allá de Giscala en el norte, es decir, la mayor parte de la Galilea actual sin incluir la costa. Las masas itureas habitantes originales de Galilea se asimilaron dentro de la creciente población judea y muchos se convirtieron en devotos judíos. Uno de los socios de Herodes era Sohemus el Itureo[66]. No se

---

[62] H. Graetz, *History of the Jews,* cit., vol. 2, pp. 8-9; S. Dubnow, *History of the World-People,* cit., vol. 2, p. 73, y S. Baron, *A Social and Religious History,* cit., vol. 1, p. 167.

[63] J. Klauzner, *History of Second Temple,* cit., vol. 3, p. 87.

[64] Aryeh Kasher, *Jews, Idumaens, and Ancient Arabs,* Tubinga, Mohr, 1988, pp. 44-78.

[65] Josefo, *Antigüedades de los judíos,* 13. 11.

[66] *Ibidem,* pp. 15-16.

sabe si Juan (Yohanan) de Giscala, un dirigente zelote de la gran rebelión, fue de origen converso como su camarada y rival Simon Bar Giora.

Alejandro Janeo, hermano y sucesor de Aristóbulo, también buscaba convertir a los pueblos que conquistaba, pero emprendió guerras principalmente contra las ciudades comerciales helenas de la costa a lo largo de las fronteras de Judea y tuvo menos éxito en convertir a sus habitantes. Los helenistas, que estaban orgullosos de su cultura, pudieron estar dispuestos a convertirse al judaísmo por su propia voluntad, como realmente hicieron algunos de ellos en los países alrededor del Mediterráneo. Pero parece que no estaban dispuestos a aceptar la obligada conversión asmonea, que hubiera significado perder los privilegios políticos y económicos que les otorgaban las *polis,* las ciudades-Estado. De acuerdo con Josefo, Alejandro destruyó la ciudad de Pella en Transjordania «porque sus habitantes no soportaron cambiar sus ritos religiosos por los peculiares ritos judíos»[67]. Sabemos que destruyó por completo otras ciudades helenistas: Samaria, Gaza, Gederah y muchas más.

Hircano, padre de Judas Aristóbulo, tuvo que hacer frente a un complicado problema de conversión. Cuando conquistó la región de Samaria en el año 111 (o 108) a.C., no pudo convertir por la fuerza a los samaritanos, que eran en parte descendientes de los antiguos israelitas. Ya eran monoteístas, rechazaban las costumbres paganas, observaban el Sabbath y practicaban la circuncisión. Desafortunadamente, estaba prohibido casarse con ellos porque su liturgia era ligeramente diferente y, además, insistían en celebrar ceremonias en su propio templo. Por ello Hircano destruyó Shechem (Nablus), la principal ciudad samaritana y borró el templo del monte Gerizim[68].

Una larga tradición judía señala el vigésimo primer día del mes de Kislev, el día en el que el templo samaritano fue destruido, como un día propicio en el calendario hebreo en el que está prohibido correr o llorar a los muertos (véase el *Tractate Ta'anith*). También la memoria nacional honra la figura de Juan Hircano, el Tito judío que destruyó el templo samaritano. Actualmente en Israel, muchas calles llevan orgullosamente el nombre de este victorioso sacerdote asmoneo.

---

[67] *Ibidem,* pp. 13-15. La práctica generalizada de la judaización obligatoria está ilustrada por el relato de Josefo sobre dos extranjeros que buscaron refugio en Galilea y que de no ser por su intervención, «los judíos los hubieran obligado a circuncidarse si querían quedarse entre ellos» (Flavio Josefo, *Autobiografía,* 23). Véase también cómo el comandante romano Metilius, capturado por los rebeldes, salvó su vida: «Porque, cuando imploró por su vida y prometió convertirse en judío y ser circuncidado, le permitiron vivir» (Josefo, *Las guerras de los judíos,* 2. 17).

[68] Josefo escribió: «Después de esto, él [Hircano] se apoderó de Samega y de las plazas vecinas y, además de éstas, de Shechem y Gerizim, y de la nación de los cuteos [samaritanos], que moraban en el templo que se parecía al templo que estaba en Jerusalén, y [...] que ahora estaba desierto doscientos años después de que fuera construido» (Josefo, *Antigüedades de los judíos,* 13. 9).

De la esfera helenista al territorio de Mesopotamia

No sería una exageración decir que, si no hubiera sido por la simbiosis entre judaísmo y helenismo que, por encima de todo, convirtió al primero en una religión dinámica y en expansión durante más de trescientos años, el número de judíos en el mundo actual sería aproximadamente el mismo que el de samaritanos. El helenismo alteró y revigorizó la elevada cultura del reino de Judea y este acontecimiento histórico permitió a la religión judía montarse sobre el águila griega y atravesar el mundo mediterráneo.

Las conversiones que realizó el reino asmoneo solamente fueron una pequeña parte de un fenómeno mucho más significativo que empezó a principios del siglo II a.C. El mundo pagano ya estaba empezando a repensar sus creencias y valores cuando el judaísmo lanzó su campaña de proselitización y se convirtió en uno de los factores que prepararon el terreno para la gran revolución cristiana. El judaísmo todavía no produjo misioneros profesionales, como no tardaría en hacer su hermano más joven, pero su encuentro con la filosofía de las escuelas estoica y epicúrea dio origen a una nueva literatura que mostraba un fuerte deseo por ganar almas.

En aquel momento, Alejandría era el más importante o uno de los más importantes centros culturales del mundo helenístico, y fue allí donde, ya en el siglo III a.C., nació la iniciativa de traducir la Biblia al koiné, el corriente y generalizado dialecto griego. El Talmud de Babilonia y la obra conocida más tarde como la *Carta de Aristeas* atribuirían la iniciativa al rey Ptolomeo II Filadelfo. Sin embargo resulta dudoso que la *Biblia Septuaginta* fuese de hecho realizada a instancias del rey egipcio, y ciertamente no fue un hecho único y aislado. Es más probable que todo el Antiguo Testamento fuera traducido a lo largo de muchos años por un gran número de estudiosos judíos, y la empresa atestiguó la importante simbiosis que se estaba produciendo entre judaísmo y helenismo, a través de la cual el primero se estaba convirtiendo en una religión multilingüe.

Los historiadores israelitas rechazan la suposición de que el propósito de la traducción fuera propagar el monoteísmo entre los gentiles, argumentando que muchos judíos no conocían el hebreo y que la traducción estaba dirigida a ellos. Pero ¿cómo era que los creyentes judíos no conocían su lengua nacional en una etapa tan temprana de lo que supuestamente era su exilio? ¿Fue porque ya no lo hablaban en su tierra natal? ¿O fue porque la mayoría de ellos eran conversos helenos que ni siquiera conocían el arameo, el lenguaje hablado por muchos habitantes de Judea?

No conocemos las respuestas a estas preguntas, pero podemos estar seguros de que esta traducción, con sus numerosas copias incluso en ausencia de la imprenta, fue un medio esencial para la diseminación de la religión judía entre las elites culturales de todo el Mediterráneo. El impacto de la traducción está bien atestiguado por

Filón el Judío, probablemente el primer filósofo que fundió con habilidad los logos estoico-platónicos con el judaísmo, y que escribió lo siguiente en las primeras décadas de nuestra era:

> Incluso hasta el día de hoy, todos los años se celebra una solemne asamblea y un festival en la isla de Pharos [donde se piensa que se realizó la traducción], a la cual no sólo los judíos sino un gran número de personas de otras naciones acuden navegando para reverenciar el lugar en el que la primera luz de la interpretación empezó a brillar, y para agradecer a Dios por esa antigua pieza de beneficencia que estaba siempre joven y fresca [...]. De esta manera esas admirables, incomparables y tan deseadas leyes fueron divulgadas entre toda clase de gente, ya fueran individuos privados o reyes, y eso también en un periodo en el que la nación llevaba mucho tiempo sin prosperar [...]. Creo que, en este caso, todas las naciones, abandonando todas sus costumbres individuales, y despreciando completamente sus leyes nacionales, cambiarían y vendrían para honrar sólo a semejante pueblo; porque sus leyes, brillando en conexión y simultáneamente con la prosperidad de la nación *[ethnos]*, oscurecerán a todas las demás, igual que el sol naciente oscurece a las estrellas[69].

El uso que hace Filón de la palabra *ethnos* –como el de Josefo de *phylon* o *phyle*– ya designaba una creciente comunidad de culto en vez de una aislacionista comunidad de origen y ciertamente no se corresponde con el término moderno de «nación». El filósofo alejandrino consideraba la conversión al judaísmo como un fenómeno razonable y positivo que demográficamente agrandaba su *ethnos*.

Ésta fue una fase histórica en la que, bajo la influencia del helenismo, la peculiar naturaleza del monoteísmo en propagación empezó a socavar identidades anteriores. En las identidades tradicionales, los cultos paganos se correspondían más o menos con las comunidades lingüístico-culturales, los «pueblos», la «plebe», las ciudades o las tribus. Pero a partir de entonces empezó a fallar la antigua asociación entre las fronteras religiosas y las características de la cultura diaria y del lenguaje[70]. Por ejemplo, el propio Filón, pese a todos sus amplios conocimientos, no sabía ni hebreo ni arameo, y sin embargo esto no disminuyó su devoto compromiso con la religión mosaica a la que él, como muchos de sus compañeros creyentes, conoció en su famosa traducción. Algunos de sus escritos probablemente también estaban dirigidos a persuadir a los gentiles para que cambiaran de camino y abandonaran «sus propias costumbres individuales».

---

[69] Philon d'Alexandrie [Filón de Alejandría], *De Vita Mosis,* II, 41-42, París, Cerf, 1967, p. 211.

[70] Sobre este proceso, analizado por medio de un diferente método conceptual que el del presente trabajo, véase S. Cohen, «From Ethnos to Ethno-religion», en *The Beginnings of Jewishness,* cit., pp. 109-139.

La Septuaginta fue el vacilante comienzo de la labor misionera del judaísmo para las obras conocidas como los libros de los Apócrifos. La *Carta de Aristeas* que menciona la traducción fue escrita en griego antes del año 200 a.C. por un creyente judío en Alejandría. Aristeas puede haber sido el verdadero nombre del autor, aunque quizá tomó el típico nombre griego –el de un guardaespaldas de Ptolomeo II Filadelfo– para apelar a los lectores helenistas. Además de relatar la legendaria historia de la traducción, la carta ataca la idolatría y alaba la fe judía, aunque lo hace de manera alegórica. Por ejemplo, no menciona la circuncisión para evitar desanimar a los gentiles, pero se embarca en una idílica, incluso utópica, descripción de Jerusalén y de su templo. Describe a los eruditos judíos como más sabios que los filósofos paganos griegos, dando la impresión de que el anónimo autor estaba más familiarizado con estos últimos que con la Torah.

Una retórica similar se encuentra en el tercer libro de una antigua colección conocida como *Los oráculos sibilinos,* un libro que la mayor parte de los estudiosos datan del siglo II a.C., es decir, del periodo asmoneo. También fue traducido en Alejandría y, como la *Carta de Aristea,* denuncia los cultos a los animales de los egipcios. El sermón judío, en forma de versos de estilo griego supuestamente pronunciados por una profetisa, era un audaz movimiento hacia la asimilación helenista. El autor es un misionero que se dirige a todos los hijos de los hombres que fueron creados a imagen de Dios, y profetiza que en el futuro el pueblo del gran Dios de nuevo servirá a todos los mortales como valeroso maestro[71]. Se dice que la idolatría era mala y envilecedora mientras que la fe judía era una religión de justicia, fraternidad y caridad. Los idólatras estaban infectados por la homosexualidad mientras que los judíos estaban lejos de cometer cualquier abominación. Por ello, los adoradores de la madera y la piedra debían convertirse a la verdadera fe o ser castigados por un Dios enfurecido.

La evidente reafirmación judía de esta obra va en paralelo con el éxito y con el creciente poder del reino asmoneo. *La sabiduría de Salomón,* escrita probablemente a principios del siglo I a.C., también relaciona el impulso proselitizador en las comunidades judías en Egipto con el movimiento de los gobernantes judeos hacia los conversos. La visionaria primera parte de la obra está en hebreo y procede de Judea; la segunda, más filosófica, está en griego y tiene un carácter alejandrino. Esta obra también se burla del culto a los animales y gira en torno al desdén por la adoración de las imágenes. Como el tercer oráculo sibilino, *La sabiduría de Salomón* asocia la adoración de muchos dioses con el libertinaje y la inmoralidad que condenan al castigo. También aquí los sujetos que debe ser persuadidos son los gentiles, principalmente gobernantes y reyes, y la retórica se deriva por completo de la herencia griega.

---

[71] Valentin Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, París, Mouton, 1970.

El *logos* estoico se pone en boca del rey Salomón, que profiere conocidas afirmaciones platónicas[72].

Hubo otras obras que también propagaron el judaísmo o una visión universal de la deidad: *José y Asenat, Incorporaciones al Libro de Daniel, Pseudo Focílides* y otras contenían comentarios que buscaban convencer al lector de la superioridad del monoteísmo abstracto centrado en una deidad omnipotente[73]. Gran parte de la propaganda se desarrolló en las abundantes sinagogas –atractivas casas de oración que atraían a muchos gentiles– y tuvo un claro éxito. Hemos visto que Filón se mostraba orgulloso del aumento del número de judíos. Josefo, el historiador que vivió una generación después del filósofo alejandrino, resumió la situación a su manera:

> Ya hemos demostrado que nuestras leyes han sido tales que siempre han inspirado la admiración y la imitación en todos los demás hombres; más aún, los primeros filósofos griegos aunque en apariencia observaban las leyes de sus propios países, sin embargo, en sus acciones y en sus doctrinas filosóficas, seguían a nuestro legislador [Moisés] e instruían a los hombres para vivir con moderación y para tener una amistosa comunicación entre ellos. Más aún y yendo más lejos, la multitud de la propia humanidad había tenido una gran tendencia desde hace mucho tiempo a seguir nuestras prácticas religiosas, porque no hay una sola ciudad entre los griegos, ni entre ninguno de los bárbaros, ni ninguna nación sea cual sea, adonde no haya llegado nuestra costumbre de descansar el séptimo día, y en la que nuestros ayunos y la iluminación de nuestras lámparas y muchas de nuestras prohibiciones, como las de nuestros alimentos, no sean observados; también se esfuerzan por imitar nuestra concordia mutua y la caritativa distribución de nuestros bienes, y nuestra diligencia en nuestros oficios, y nuestra fortaleza para sobrellevar los desastres en los que nos encontramos, de acuerdo con nuestra leyes y, lo que es tema de la mayor admiración, nuestra ley no tiene el cebo del placer para cautivar a los hombres, sino que prevalece por su propia fuerza e, igual que el mismo Dios domina sobre todo el mundo, también nuestra ley se extendió por todo el mundo[74].

Los escritos de Josefo no son simples apologías del judaísmo, sino más bien una explícita labor misionera. En *Contra Apión,* de donde procede la cita anterior, afir-

---

[72] El segundo Libro de los Macabeos, escrito a finales del siglo I antes de nuestra era, cita el maravilloso cuento del «malvado» Antíoco, quien en su vejez fue convencido por la religion judía, se convirtió a ella y se lanzó a propagarla: «Sin duda también él se convertiría en un judío y recorrería cada rincón de la tierra y declararía el poder de Dios» (2 Mac. 9: 17).

[73] Walter T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides,* Nueva York, Walter de Gruyter, 2005.

[74] Josefo, *Contra Apión,* 2. 40.

ma orgullosamente que «muchos de ellos [los griegos] se han pasado a nuestra ley y algunos de ellos han perseverado en su observación, aunque otros no han tenido suficiente coraje para hacerlo y por eso se han alejado de nuevo de ella». Advierte que «también valdrá la pena ver la equidad que nuestro legislador nos hace practicar en nuestros tratos con extranjeros»[75]. Josefo llega a jactarse de que la Biblia es la fuente de la sabiduría griega y de que Pitágoras y Platón, por ejemplo, habían aprendido de Dios y de Moisés. Afirma que la hostilidad contra los judíos era el resultado, entre otras razones, del hecho de que, «cuando vieron nuestras instituciones aprobadas por muchos otros, no podían evitar envidiarnos por ese motivo»[76].

Pero, aunque el mundo entero no se convirtió al judaísmo, como pudo esperar el historiador judío, al gran número de gentiles que fueron atraídos al judaísmo y a la plena conversión de muchos de ellos se sumó la presencia de cientos de miles, quizá millones, de judíos por todo el sureste del Mediterráneo.

Damasco era un floreciente centro helenístico solamente superado por Alejandría, y allí la conversión al judaísmo fue incluso mayor que en Egipto. Josefo relata en *Las guerras de los judíos* que, cuando las gentes de Damasco querían masacrar a los judíos locales, vacilaban en hacerlo porque «no confiaban en sus propias mujeres que en su mayoría eran adictas de la religión judía, y su mayor preocupación era cómo podían ocultarlas esas cosas»[77]. Añade que, en Antioquía, el trato de favor que los gobernantes mostraban hacia los judíos dio origen a la siguiente situación: «Se multiplicaron en gran número y gloriosamente adornaron su templo con finos ornamentos y gran magnificencia, utilizando lo que se les había dado. También hicieron prosélitos entre muchos de los griegos, y así, en cierta medida, los llevaron a ser una parte de su propio cuerpo»[78].

La popularidad del judaísmo, antes y después del comienzo de nuestra era, se extendió más allá de la región del Mediterráneo. En *Antigüedades de los judíos*, Josefo nos cuenta la fabulosa historia de la conversión al judaísmo, en el siglo I d.C., de los gobernantes de Adiabene (Hadyab)[79] y, ya que esta conversión está descrita en otras fuentes, no hay razón para dudar de ella en líneas generales.

El reino de Adiabene estaba al norte de la región que se conocía como el Creciente Fértil, que aproximadamente se corresponde con las actuales Kurdistán y Armenia. El proselitismo judío condujo a la conversión del muy amado heredero del

---

[75] *Ibidem*, 1. 29.

[76] *Ibidem*, 1. 25.

[77] Josefo, *Las guerras de los judíos*, 2. 20.

[78] Ibidem, 7. 3

[79] Josefo, *Antigüeades de los judíos*, 20. 2-4. También hubo una dinastía real judía en Armenia en el siglo I de nuestra era.

reino, Izates, así como de su madre Helena, ella misma un personaje importante del reino. Fueron persuadidos para convertirse por un mercader llamado Hananiah, que aseguró al príncipe que era suficiente con observar los preceptos sin necesidad de circuncidarse. Sin embargo, cuando el príncipe ascendió al trono, un predicador judío más estricto, un galileo llamado Eleazer, exigió que se circuncidara para completar su conversión e Izates accedió. Josefo dice que la conversión de la dinastía gobernante enfadó a la nobleza de Adiabene y algunos de sus miembros trataron de rebelarse. Pero Izates logró contener y eliminar a sus enemigos paganos y, cuando su hermano Monobazus II (Monobaz) lo sucedió en el trono, también se convirtió al judaísmo junto al resto de la familia real. La reina Helena, acompañada por su hijo, fue de peregrinación a Jerusalén, donde ayudó a los judeos a sobrevivir a una severa sequía y fue enterrada en la ciudad sagrada en una gran «tumba real» construida para ella. Los hijos de Izates también fueron a la ciudad sagrada en el centro de Judea para ser educados en la fe.

Los reyes judaizantes de Adiabene impresionaron no sólo a Josefo; su memoria está profundamente grabada en la tradición judía. Monobazus II está mencionado en varios de los tratados del Talmud (incluyendo *Bereshit Rabba, Yoma* y *Baba Bathra*) y en otros textos. Sin embargo es difícil asegurar hasta qué punto se extendió la nueva religión entre la sociedad de Adiabene. Josefo afirma en la introducción de *Las guerras de los judíos* que el pueblo de Adiabene conoció la rebelión de los zelotes por medio de sus escritos[80], queriendo decir con ello que había un cierto número de lectores conversos en el reino que mostraron interés por el levantamiento judeo. Si los nobles estaban trastornados por la conversión de la dinastía real, era probablemente por los miedos a cambios normativos en la administración del reino. También es posible que los gobernantes de Adiabene se convirtieran para obtener el apoyo de los judíos y de los muchos conversos de Mesopotamia, con la esperanza de encabezar un gran imperio[81]. No fue por casualidad que representantes de Adiabene tomaran parte en la rebelión zelote contra Roma, y que algunos de los príncipes del reino fueran capturados y llevados a Roma.

El reino de Adiabene fue la primera entidad política fuera de Judea en convertirse al judaísmo pero no la última. Tampoco fue la única que dio origen a una importante comunidad judía que sobreviviría hasta los tiempos modernos.

---

[80] «Aquéllos de nuestra nación más allá del Éufrates, con los adiabenses, por mediación mía conocieron con precisión cómo empezó la guerra, qué miserias nos trajo y de qué manera terminó», Josefo, *Las guerras de los judíos,* 1. 2.

[81] Véase el artículo de Jacob Neusner, «The Conversion of Adiabene to Judaism», *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), pp. 60-66.

Judaización a la sombra de Roma

Si las conquistas de Alejandro Magno crearon una esfera helenista abierta, la expansión de Roma y su enorme Imperio acabó de completar el proceso. A partir de entonces, todos los centros culturales alrededor de la cuenca del Mediterráneo sufrirían el dinamismo de la mezcla y de la fragua de un fenómeno nuevo. Los litorales se acercaron, y el tránsito desde el extremo oriental al occidental resultó más fácil y rápido. Este mundo emergente abrió una nueva perspectiva para la propagación del judaísmo; en su punto álgido, entre un 7 y 8 por 100 de los habitantes del Imperio profesaban el judaísmo. La palabra «judío» dejó de señalar al pueblo de Judea para incluir a las masas de prosélitos y de sus descendientes.

En la cima de la expansión del judaísmo, a principios el siglo III d.C., Dión Casio describió esta significativa evolución histórica afirmando: «No sé cómo se llegó a darles este título [judíos], pero también se aplica a todo el resto de la humanidad, aunque sea una raza foránea, que adopta sus costumbres»[82]. Su contemporáneo cercano, el teólogo cristiano Orígenes, escribió: «El nombre *Ioudaios* no es el nombre de un *ethnos*, sino una elección [de la forma de vida]. Porque, si hay alguien que no pertenece a la nación de los judíos, un gentil, que acepta las costumbres de los judíos y se convierte en un prosélito, esta persona sería correctamente llamada un *Ioudaios*»[83]. Para entender cómo estos dos estudiosos llegaron a la misma conclusión, necesitamos seguir la disertación desde su comienzo en Roma.

La primera mención del judaísmo en los documentos romanos tiene que ver con la conversión, y algunas de las referencias a judíos que no eran habitantes de Judea abordan este tema clave. Si ocasionalmente estalló la hostilidad hacia los judíos, se debió principalmente a su predicación religiosa. Los romanos eran, por lo general, típicos politeístas, tolerantes hacia otras creencias y el judaísmo era legal *(religio licita)*. Pero no entendían la exclusividad del monoteísmo y todavía menos la urgencia de convertir a otros pueblos y llevarlos a abandonar las creencias y costumbres que habían heredado. Durante mucho tiempo, la conversión al judaísmo no era ilegal, pero era evidente que los conversos rechazaban los dioses del Imperio, y esto se percibía como una amenaza para el orden político existente.

De acuerdo con Valerio Máximo, un contemporáneo de Augusto, ya en el año 139 a.C. judíos y astrólogos fueron deportados a sus lugares de origen porque intentaron «infectar las costumbres romanas con el culto a Júpiter Sabacio»[84]. Éstos eran los

---

[82] Dión Casio, *Historia romana*, 37. 17.

[83] Citado en S. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, cit., p. 134.

[84] En otros lugares, Valerio Máximo afirma: «El mismo Hispalus desterró de Roma a los judíos, porque intentaron transmitir sus ritos sagrados a los romanos, y arrojó sus altares privados de los lugares públicos», citado en M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, cit., vol. 1, p. 358.

tiempos en los que la dinastía asmonea estaba consolidando su dominio en Jerusalén y, en el año 142 a.C., Simón, hijo de Matatías, envió una misión diplomática a Roma, buscando formar una alianza. El monoteísmo judío estaba comenzando su expansión y estaba adquiriendo confianza y un sentido de superioridad frente al paganismo.

No se sabe de dónde vinieron estos predicadores judíos, y hay diferentes opiniones sobre el término «Júpiter Sabacio». Quizá fue un sincrético culto judío-pagano, pero es más probable que «Júpiter» significara Dios, y «Sabacio» fuera una corrupción de *sabaoth* o Sabbath. El gran erudito romano Varro identificó a Júpiter con el dios judío y concluyó, con incisiva lógica latina: «No importa cuál sea el nombre por el que se le llame siempre que se entienda la misma cosa»[85].

Ésta no fue la única expulsión de Roma por causa del proselitismo. En el año 19 d.C., durante el reinado del emperador Tiberio, los judíos, así como los seguidores de ciertos otros dioses, fueron exiliados de la capital, esta vez en grandes números. Tácito anotó en sus *Anales* que «4.000 libertos que estaban infectados por esas supersticiones y que estaban en edad militar debían ser conducidos a la isla de Cerdeña [...]. El resto debía abandonar Italia, a no ser que, antes de una fecha determinada, repudiara sus ritos impíos»[86]. Descripciones similares las ofrecen otros historiadores. Suetonio señaló que «aquellos de los judíos que estaban en edad militar fueron destinados a las provincias o a climas menos saludables, aparentemente para servir en el ejército; el resto de la misma raza o de creencias similares fueron desterrados de la ciudad»[87]. Dión Casio señaló más tarde: «Ya que los judíos estaban acudiendo a Roma en grandes cantidades y estaban convirtiendo a muchos de los nativos a sus costumbres, él [Tiberio] desterró a la mayoría de ellos»[88]. Josefo, en *Antigüedades de los judíos,* dio vida a la historia con una anécdota sobre cuatro judíos que convencieron a una noble conversa, una tal Fulvia, para que diera dinero para el Templo y que después se lo guardaron en el bolsillo. Tiberio se enteró y decidió castigar a todos los creyentes judíos de Roma[89].

La tercera expulsión se produjo en el reinado de Claudio, en los años 49-50 d.C. De acuerdo con Suetonio, aunque este emperador era conocido por favorecer a los judíos, acabó expulsándolos ya que «constantemente provocaban disturbios ante las instigaciones de Chrestus»[90]. En esta etapa, debemos recordar, todavía no había una distinción clara entre judaísmo y cristianismo, y con toda probabilidad se trataba de una expansión judeocristiana no diferenciada. Además, también había grupos de ju-

---

[85] *Ibidem,* p. 210.

[86] Tacite [Tácito], *Annales,* II, 85, París, Garnier-Flammarion, 1965, p. 130 [hay ed. cast. al cuidado de Beatriz Antón Martínez: *Anales,* Madrid, Akal, 2007].

[87] Suétone [Suetonio], «Tibère», en *Vies des douze Césars,* II, 36, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 30.

[88] Dión Casio, *Historia romana,* 57. 18.

[89] Josefo, *Antigüedades de los judíos,* 18. 3.

[90] Suetonio, «Claudius», *Vies des douze Césars,* cit., 5. 25.

díos cristianos y de judíos paganos, y la ley romana no hizo diferencias entre ellos hasta el año 64 d.C. Sobre este acontecimiento en particular, Dión Casio escribió que Claudio no expulsó a los judíos, «que de nuevo habían aumentado en tal cantidad que por razón de ello hubiera sido difícil excluirlos de la ciudad sin provocar un tumulto; no los echó, pero les ordenó que siguieran el modo de vida prescrito por sus costumbres ancestrales y que no se reunieran en gran número»[91].

Ya hemos visto que Cicerón señaló la gran presencia de creyentes judíos en Roma en el siglo I a.C., y se sabe que muchos seguidores de Yaveh tomaron parte en el funeral de Julio César. Así que está bien recordar que este importante proceso existió mucho tiempo antes de la guerra del año 70 d.C., y no tiene nada que ver con las imaginarias «expulsiones en masa» de Judea después de la caída del reino y de la rebelión de Bar Kokhba. Muchas fuentes romanas indican que esta presencia se debió a la propagación de la religión judía. Cuando la velocidad de conversión al judaísmo aumentaba, lo mismo sucedía con la intranquilidad del gobierno y el resentimiento por parte de muchos intelectuales latinos.

El gran poeta romano Horacio hizo una humorística referencia al impulso misionero judío en uno de sus poemas: «Igual que los judíos, nosotros [los poetas] os obligaremos a uniros a nuestro numeroso partido»[92]. El filósofo Séneca pensaba que los judíos eran un pueblo maldito, porque «las costumbres de esta detestable raza han ganado tal influencia que ahora se los recibe en todo el mundo. Los vencidos han dado leyes a sus vencedores»[93]. El historiador Tácito, que no era un amante de los judíos, fue incluso más mordaz sobre los conversos al judaísmo:

> Los más degenerados de otras razas, desdeñando sus creencias nacionales, les llevaron donaciones y regalos. Esto aumentó la riqueza de los judíos [...]. Adoptaron la circuncisión como señal de diferencia de otros hombres. Aquellos que se pasaron a su religión adoptaron esa práctica, y fueron inculcados en esta primera lección: despreciar a todos los dioses, renegar de su país e ignorar a padres, hijos y hermanos[94].

Décimo Junio Juvenal, el autor de *Las sátiras,* escritas a principios del siglo II d.C., era especialmente sarcástico. No ocultó su disgusto ante la oleada de judeización que arrasaba entre muchos buenos romanos, y ridiculizaba el proceso de conversión que se había hecho popular en su época:

---

[91] Dión Casio, *Historia romana,* 60. 6.

[92] Horace [Horacio], «Satires», I, 4, en *Œuvres d'Horace,* París, Flammarion, 1967, p. 161.

[93] Séneca, «De Superstitione», citado en M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors,* cit., vol. 1, p. 431.

[94] Cornelio Tácito, *Historias,* 5. 5.

> Algunos que han tenido un padre que reverencia el Sabbath no veneran a otra cosa que las nubes, y la divinidad de los cielos, y no ven ninguna diferencia entre comer carne de cerdo, de la que su padre se abstenía, o comer carne de un hombre, y con el tiempo se someten a la circuncisión. Habiendo sido llevados a desobedecer las leyes de Roma, aprenden y practican y reverencian a la ley judía, y todo lo que Moisés consignó en su libro secreto, prohibiendo señalar el camino a nadie que no siguiera los mismos ritos, y conduciendo solamente a los circuncidados a la deseada fuente. De todo ello habría que culpar al padre, que cada siete días se entregaba a la holgazanería, manteniéndose aparte de todas las preocupaciones de la vida[95].

A finales del siglo II, Celso, un filósofo conocido por su desagrado por los cristianos, se mostraba mucho menos hostil con los judíos. Pero, a medida que las conversiones fueron aumentando y se abandonaban las viejas religiones, se mostró abiertamente hostil hacia las masas proselitizadas, manifestando: «Si en esos aspectos los judíos eran muy cuidadosos para conservar su propia ley, no hay que culpabilizarlos a ellos por hacerlo así, sino a aquellas personas que han olvidado sus propias prácticas y han adoptado las de los judíos»[96].

Este fenómeno de masas irritó a las autoridades de Roma e inquietó a buena parte de los más destacados intelectuales de la ciudad. Los disgustó porque el judaísmo se convirtió en seductor para amplios círculos. Todos los elementos conceptuales e intelectuales que contribuirían al futuro atractivo de la cristiandad y a su triunfo final estaban presentes en este pasajero triunfo del judaísmo; los romanos tradicionales, conservadores, sintieron el peligro y manifestaron su preocupación de varias maneras.

La crisis de la cultura hedonista, la ausencia de una creencia integradora en los valores colectivos y la corrupción que infectaba la administración del gobierno imperial parecían pedir sistemas normativos más estrictos y un marco ritual más firme, y la religión judía cumplía estas necesidades. El descanso del Sabbath, el concepto de recompensa y castigo, la creencia en una vida posterior y, por encima de todo, la trascendental esperanza en la resurrección fueron características tentadoras que llevaron a mucha gente a adoptar la creencia en el dios de los judíos.

Además, el judaísmo también ofrecía un raro sentimiento comunal del que parecía carecer la propagación del mundo imperial, con sus corrosivos efectos sobre las viejas identidades y tradiciones. No era fácil seguir el nuevo conjunto de mandamientos, pero unirse al pueblo elegido, a la nación sagrada, también proporcionaba un precioso sentido de distinción, una verdadera compensación por el esfuerzo. El

---

[95] Juvénal, *Satires,* XIV, París, Les Belles Lettres, 1957, p. 176. La evolución desde el padre que observa el Sabbath al hijo circuncidado es una notable descripción del proceso de gradual judeización.

[96] Citado en Origène [Orígenes], *Contre Celse,* libro V, 41, París, Cerf, 1969, tomo III, pp. 121-122.

elemento más intrigante de este proceso fue su aspecto de género: fueron las mujeres las que encabezaron el movimiento de judaización a largo plazo.

El relato de Josefo sobre Damasco señalaba que el judaísmo era especialmente popular entre las mujeres de la ciudad y, como hemos visto, la reina Helena de Adiabene tuvo un papel decisivo en la conversión de la familia real. En el Nuevo Testamento, se nos dice que Saulo de Tarso, conocido como Pablo, tuvo un discípulo que era «el hijo de cierta mujer que era judía y creyente, pero su padre *era* un griego» (Hechos 16: 1). También en Roma, las mujeres fueron atraídas más fácilmente por el judaísmo. El poeta Marco Valerio Marcial, quien procedía de Iberia, se reía de las mujeres que observaban el Sabbath[97]. El material epigráfico de las catacumbas judías recoge tantos nombres de conversos masculinos como femeninos. Destaca especialmente la inscripción sobre Veturia Paulla, que fue rebautizada como Sara después de su conversión y se convirtió en la «madre» de dos sinagogas[98]. Fulvia (la mujer de Saturnino) –responsable según Josefo de la expulsión de los judíos en el año 19 d.C.– era una conversa plena. Pomponia Graecina, la mujer del famoso comandante Aulo Plaucio que conquistó Bretaña, fue llevada a juicio y repudiada por su marido debido a su devoción a la fe judía (o puede que cristiana). Popea Sabina, la segunda esposa del emperador Nerón, no ocultaba sus tendencias hacia el judaísmo. Estas mujeres y muchas otras damas propagaron la fe judía entre las clases altas romanas. Hay evidencias de que el judaísmo también se estaba haciendo popular entre las clases bajas urbanas, así como entre soldados y esclavos libertos[99]. Desde Roma, el judaísmo se desbordó hasta las regiones de Europa que habían sido anexionadas al Imperio romano, como las tierras eslavas y germanas, el sur de la Galia y España.

El papel fundamental de las mujeres en la proselitización puede indicar un especial interés femenino por los aspectos personales de las leyes de la religión, tales como las primeras normas de purificación personal, que se preferían frente a las habituales costumbres paganas. Posiblemente también se debió al hecho de que las mujeres no tenían que someterse a la circuncisión, que era un difícil requisito que disuadía a muchos posibles conversos varones. En el siglo II d.C., después de que el emperador Adriano hubiera prohibido la circuncisión, Antonino Pío, su sucesor, permitió a los judíos que circuncidaran a sus hijos, pero prohibió que lo hicieran a varones que no eran hijos de judíos. Junto al aumento de los conversos, ésta fue otra

---

[97] Citado en M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors,* cit., vol. 1, p. 524.

[98] Véase Nurit Meroz, *Proselytism in the Roman Empire in the First Centuries AD,* tesis de doctorado, Tel Aviv University, 1992, pp. 29-32. De los varios cientos de lápidas judías, solamente unas cuantas llevaban nombres hebreos y la mayoría eran griegos o latinos.

[99] *Ibidem,* p. 44. Muchos de los conversos eran esclavos o libertos. Las familias judías o judaizadas estaban obligadas a circuncidar a sus esclavos varones y a proselitizar a las mujeres.

razón para que hubiera una creciente categoría de «temerosos de Dios», probablemente una adaptación del término bíblico «temerosos de Yaveh» (*sebomenoi* en griego; *metuentes* en latín)[100].

Los «temerosos de Dios» eran semiconversos, gentes que formaban amplias periferias alrededor de la comunidad judía, tomaban parte en sus ceremonias, asistían a las sinagogas pero que no cumplían todos los mandamientos. Josefo los menciona en varias ocasiones y describe a la mujer de Nerón como una temerosa de Dios. El término también se puede encontrar en muchas inscripciones existentes en sinagogas, así como en catacumbas romanas. El Nuevo Testamento confirma su masiva presencia. Por ejemplo: «Y en Jerusalén habitaban muchos judíos, hombres devotos, de todas las naciones bajo el firmamento» (Hechos 2: 5). Cuando Pablo llegó a Antioquía, entró en una sinagoga en el Sabbath y empezó su sermón con estas palabras: «Hombres de Israel, y vosotros que teméis a Dios, prestad oídos» (Hechos 13: 16). En caso de que alguno de sus oyentes se viera confundido por este tratamiento, añadía: «Hombres y hermanos, hijos del linaje de Abraham y todos aquellos entre vosotros que teméis a Dios, a vosotros se dirige la palabra de salvación» (Hechos 13: 26). El texto continúa: «Y, terminada la reunión, muchos de los judíos y de los prosélitos siguieron a Pablo y a Bernabé» (Hechos 13: 43). La semana siguiente estalló una disputa entre judíos fervientes y los dos exitosos predicadores, «pero los judíos instigaron a mujeres piadosas y distinguidas, y a los principales de la ciudad, y levantaron persecución contra Pablo y Bernabé, y los expulsaron de sus límites» (13: 50). Los dos misioneros continuaron su camino y llegaron a la ciudad de Filipo en Macedonia. Allí, «sentándonos, hablamos a las mujeres que se habían reunido. Y una mujer [...] cuyo corazón había sido abierto por el Señor [...] fue bautizada con su familia» (Hechos 16: 13-15)[101].

Fue precisamente en estas áreas poco definidas de un paganismo con problemas y de una conversión parcial o total al judaísmo donde hizo progresos el cristianismo. Llevado por el impulso del judaísmo en propagación y por el florecimiento de variedades religiosas sincréticas, surgió un sistema abierto y más flexible que hábilmente se adaptó a todos los que lo aceptaban. Resulta sorprendente hasta qué punto los seguidores de Jesús, los autores del Nuevo Testamento, fueron conscientes de la competencia entre las dos políticas de mercado. El Evangelio de Mateo ofrece un testimonio adicional de la rotunda labor misionera judía, así como de sus limitacio-

---

[100] Los «temerosos de Yaveh» se mencionan en Malaquías 3: 16, y en los Salmos 115: 11-13. Los «Temerosos de Elohim» se mencionan en el Éxodo 18-21. Sobre los semijudaizados o simpatizantes del judaísmo, véase Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, vol. 1, París, Geuthner, 1914, pp. 274-290; también el artículo de Louis H. Feldman, «Jewish "Sympathizers" in Classical Literature and Inscriptions», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* XXCI (1950), pp. 200-208.

[101] Véase el relato sobre Cornelio en Hechos 10: 1-2.

nes: «¡Ay de vosotros escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para conseguir un prosélito y, cuando lo habéis conseguido, lo hacéis dos veces más digno del infierno que vosotros!» (Mat. 23: 15)[102].

Desde luego, éstas eran las críticas de experimentados predicadores profesionales sobre los estrictos mandamientos de los que ellos se estaban distanciando. Estos nuevos predicadores interpretaban mejor las sensibilidades del tembloroso mundo politeísta, y sabían cómo ofrecerle un enfoque más sofisticado y manejable de la deidad monoteísta.

Pero ¿cuál fue la actitud de sus rivales, los más tradicionales eruditos judíos, hacia la proselitización y la gran propagación del judaísmo?

El proselitismo visto por el judaísmo rabínico

Como ya hemos visto, desde los tiempos de los escritores judíos helenistas en el siglo II a.C., hasta el alejandrino Filón el Judío en el siglo I d.C., la conversión no solamente se recibía favorablemente sino que algunos de los escritos la promovían de hecho. Estos libros pueden verse como un resultado directo de las actitudes expresadas por determinados textos bíblicos escritos a finales del periodo persa, de la misma manera que podemos considerar a la literatura cristiana como una continuación directa del esfuerzo literario judeo-helenista. El cosmopolitanismo intelectual nacido del encuentro entre el judaísmo y el helenismo preparó el terreno para la revolución pauliniana, que cambiaría totalmente la morfología cultural del mundo antiguo.

Si la confluencia de Sión y Alejandría produjo una perspectiva universal, la confluencia de Judea y Babilonia dio origen al judaísmo fariseo que legaría a las generaciones futuras nuevos principios religiosos y de culto. Antes y después de la caída del templo, los eruditos que llegaron a ser conocidos como los sabios, y sus sucesores, los *tanaim* y *amoraim,* ya habían empezado a construir el yunque sobre el que endurecer el acero doctrinal de una tenaz minoría, de manera que pudiera sobrevivir a todas las dificultades en civilizaciones religiosas más grandes y poderosas. Esos

---

[102] Véase el enrevesado argumento de Martin Goodman de que éste no fue un intento de judaizar en *Mission and Conversion,* cit., pp. 69-72. No hay documentos sobre rabinos que viajaran especialmente para convertir, a no ser que consideremos los viajes de rabinos tan importantes como Gamaliel el Segundo, Yehoshua ben Hananiah, Elazar ben Azariah, y el viaje de Rabbi Akiva a Roma, como intentos de propagar el judaísmo. Pero semejante interpretación ha sido totalmente rechazada por la historiografía etnocéntrica sionista. Véase Shmuel Safrai, «The Visits of the Yavneh's Sages in Rome», en *The Book of Memory to Shlomo Umberto Nachon,* Reuven Bonfil (ed.), Jerusalén, Mossad Meir, 1978, pp. 151-167 (en hebreo). Sin embargo, el hecho del establecimiento de una Yeshivah en Roma, después de esa larga visita de seis meses, puede indicar otra cosa.

grupos no estaban genéticamente programados para mantener el aislacionismo y para negarse a propagar la religión judía. Más tarde, en los centros culturales europeos, la dolorosa dialéctica entre el judaísmo fariseo y la cristiandad paulina intensificaría esta tendencia aislacionista, especialmente en el Mediterráneo, pero el impulso proselitizador no cayó por mucho tiempo.

La tan citada declaración del rabino Chelbo, «los prosélitos son tan perjudiciales para Israel como una sarna» *(Tractate Yevamot),* ciertamente no expresa la actitud del Talmud hacia la proselitización y hacia los prosélitos. La contradice la no menos decisiva afirmación del rabino Eleazar, probablemente anterior, de que «el Señor exilió a Israel entre las naciones de manera que los prosélitos pudieran engrosar sus filas» *(Tractate Pesachim).* De esta manera, todos los padecimientos y tribulaciones del exilio y la separación de la Tierra Sagrada estaban dirigidos a aumentar y fortalecer la congregación de la religión judía. Entre estas dos posiciones se extendía un amplio abanico de actitudes, determinadas por los cambios y agitaciones que marcaron los primeros siglos después de Cristo, así como por la personalidad de cada uno de los rabinos.

Es imposible poner una fecha precisa a todas las declaraciones y comentarios sobre esta cuestión que se encuentran en la Halajá. Se puede considerar la hipótesis de que las declaraciones negativas sobre el proselitismo fueron realizadas en momentos de tensiones, rebeliones y persecuciones, mientras que los tiempos en que había unas plácidas relaciones con las autoridades permitían una mayor apertura y un deseo de crecimiento. Sin embargo, en última instancia, no era tanto la resistencia pagana como el auge del cristianismo –considerado una grave herejía– lo que dio lugar a las mayores objeciones hacia la proselitización. El triunfo final de la cristiandad, a principios del siglo IV d.C., extinguió la pasión por proselitizar en los principales centros culturales, y quizá también dio lugar al deseo de borrarla de la historia judía.

La Mishnah, el Talmud y los muchos comentarios realizados están llenos de declaraciones y debates dirigidos a convencer al público judío de que acepte a los prosélitos y los trate como a iguales. Un conjunto de respuestas halajaicas buscaron mitigar el impulso hacia la exclusión, sobre la base de clase o la identidad, que marca la dinámica de cualquier sistema que recibe nuevos miembros.

En *Shir ha-Shirim Rabbah* (el comentario al Cantar de Salomón) se encuentran evidencias de conversiones generalizadas al judaísmo: «Cuando el anciano se sentaba a hablar, muchos prosélitos se convertían». El comentario de Libro del Eclesiastés lo refuerza: «Todos los ríos desembocan en el mar, pero el mar no se llena. Todos los prosélitos entran en Israel; sin embargo, Israel no se queda pequeño». Hay otras fuentes que se refieren a los muchos gentiles que elegían el judaísmo.

Varios rabinos reiteraron que los conversos debían ser aceptados y exigieron su completa integración entre los creyentes. Los sabios de la Mishnah recalcaban que a un converso no había que recordarle su origen: «Si es hijo de prosélitos, no se lo

digas; recordad las acciones de vuestros antepasados» *(Baba Metzia)*. El complemento de este tratado afirma: «Cuando un prosélito viene a aprender la Torah, no se le debe decir: "Mirad quién viene a estudiar aquí, alguien cuya boca consume carroña y sucias bestias, insectos y criaturas que se arrastran"». Otra declaración dice: «Quien trae un alma al redil tiene que ser alabado como si lo hubiera modelado y creado». Y, de nuevo, «¿por qué todos los hombres quieren casarse con la prosélita pero no con la liberta? Porque la prosélita es reservada mientras que la liberta es una desvergonzada» *(Horayot)*.

Tanto en el Talmud de Jerusalén como en el de Babilonia abundan las declaraciones favorables a los prosélitos, pero también hay pasajes que expresan desconfianza y ansiedad sobre el hecho de que los gentiles se acerquen tanto: «El rabino Eliezer ben Yaakov dice: "Las Escrituras repetidamente nos advierten contra un gentil cuya naturaleza sea malvada"» *(Gerim)*. Otro dice: «Desgracia tras desgracia cae sobre aquellos que aceptan a los prosélitos» *(Yevamot)*. Otro más: «Los prosélitos y los que juegan con niños entorpecen al mesías» *(Niddah)*. Aquí y allá se asiste a intentos de establecer una jerarquía entre la gente que es judía por nacimiento y los conversos. A pesar de todo, la mayoría de los estudiosos mantienen que la actitud positiva hacia los conversos y hacia su aceptación estuvo siempre considerablemente más extendida que la postura contraria, y posiblemente la posición más abierta era más fuerte fuera de Judea[103].

No hay que olvidar que algunos de los sabios fueron conversos o hijos de conversos, por lo que ellos mismos estaban afectados por las resoluciones. Durante el reinado de la reina Salomé Alejandra (Shlomzion) –es decir, después del gran dinamismo de la forzada conversión asmonea– la jerarquía religiosa del reino de Judea estaba encabezada por dos conversos: Shemaiah y Abtalion eran respectivamente el presidente y vicepresidente del Sanedrín y también los mentores espirituales de los famosos rabinos Hillel y Shammai que los sucedieron. Ben Bag Bag, también conocido como el rabino Yochanan el Converso, y Ben Haa-Haa fueron dos conocidos y populares prosélitos. Algunos aseguraron que el gran rabino Akiba ben Joseph era descendiente de gentiles, y en la Edad Media Maimónides afirmó que su padre era un prosélito. La mayor parte de las fuentes coinciden en que el brillante discípulo de Akiba, Rabbi Meir, era hijo de conversos. Incluso esta breve lista debe incluir a Aquilas, el gran traductor de la Torah al griego (no al arameo) al que también se conoce como Onkelos, aunque otros consideran que fueron dos personajes diferentes, ambos destacados conversos. Esta reverenciada figura del siglo II fue probablemente de

[103] Véase, por ejemplo, Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, Nueva York, Ktav Publishing House, [1939] 1968, y William G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Centuries of the Common Era: The Age of the Tannaim and Amoraim*, Wisconsin, Brown University, 1940.

orígenes romanos y tanto la tradición judía como la cristiana sugieren que era pariente del emperador Adriano.

Hubo otros rabinos con orígenes entre los prosélitos, pero hay poca información sobre el índice de conversos en la comunidad en general: la evidencia histórica invariablemente se ocupa de la elite. Además de estos rabinos y eruditos, conocemos a reyes y dirigentes rebeldes de ascendencia conversa –como Herodes y Simon Bar Giora–, pero no tenemos forma de adivinar el porcentaje de la población que seguía el culto judío. El desagrado hacia la idolatría llevó a la gente a tratar de borrar la vergonzosa historia del converso y considerarlo, a él o a ella, como un «recién nacido» *(Tractate Yevamot)* obliterando su identidad anterior. A la tercera generación, los descendientes de prosélitos estaban considerados judíos por completo, no como personas de fuera. (Más tarde los prosélitos fueron vistos como almas judías que utilizaban la conversión como una ingeniosa manera de regresar a este mundo)[104].

El Talmud informa sobre los debates acerca de la manera adecuada de convertir al judaísmo a un gentil. Algunos sostenían que la circuncisión era suficiente; otros insistían en la primacía de la inmersión. Finalmente se decretó que ambas eran esenciales para la admisión de un varón en el judaísmo; el tercer requerimiento, hacer un sacrificio, cayó en desuso con la destrucción del Templo. La circuncisión como requerimiento era anterior a la inmersión. Ni Josefo ni Filón mencionan esta última, de modo que debió de entrar en el ritual judío relativamente tarde. Curiosamente, el judaísmo rabínico y la cristiandad paulina adoptaron el acto de la inmersión/bautismo prácticamente al mismo tiempo, y permaneció siendo un ritual común en las dos divergentes religiones.

En esta animada cultura de temerosos del Señor, conversos parciales, conversos plenos, judíos cristianos y judíos de nacimiento, cancelar preceptos mientras se conservaba la creencia en el único dios era una medida revolucionaria de liberación y alivio. Para que la propagación del monoteísmo resistiera la persecución y la oposición externa, tenía que relajar la tendencia exclusivista que persistía en él desde los tiempos de Esdras y Nehemías. En el mundo cristiano que se levantaba había una mayor igualdad entre los miembros nuevos y los ya establecidos, e incluso había cierta preferencia por los «pobres en espíritu», por los recién llegados. La joven religión descartaba el elemento de la genealogía privilegiada –que ahora se limitaba a Jesús, el hijo de Dios– y optaba por otra más sublime, la del *telos* mesiánico-universal: «No hay judíos ni griegos, no hay ni esclavos ni hombres libres, no hay ni hombres ni mujeres: vosotros todos sois uno en Cristo Jesús. Y, si vosotros *sois* de Cristo, entonces sois de la simiente de Abraham y sus herederos de acuerdo con la promesa» (Gal. 3: 28-29).

---

[104] Sobre la posición del judaísmo respecto a la proselitización, véase Marcel Simon, *Versus Israel*, París, Boccard, 1964, pp. 315-402.

Pablo fue quien completó la transformación desde «Israel en la carne» a «Israel en el espíritu», una idea que se ajustaba a la política de identidad abierta y flexible que caracterizó cada vez más al Imperio romano. No sorprende que este dinámico movimiento monoteísta, que introdujo la idea de la caridad y de la compasión para todos (y la resurrección de por lo menos una persona), triunfara finalmente sobre el paganismo y lo arrojara en toda Europa al cubo de la basura de la historia.

En los años 66-70 d.C. el aplastamiento de la rebelión zelote en Judea no detuvo la generalizada oleada de proselitización que había empezado con el levantamiento de los macabeos dos siglos antes. No obstante, el fracaso de dos desafíos mesiánicos al politeísmo grecorromano –el levantamiento armado en las comunidades judaicas del litoral meridional del Mediterráneo en los años 115-117 d.C. y la rebelión de Bar Kokhba en Judea en los años 132-135 d.C.– empezó a debilitar las fuerzas del judaísmo, a reducir el número de personas que deseaban unirse a él, a reducir las filas de sus seguidores, y así abrir el camino para la conquista más pacífica que emprendería la «religión del amor» cristiana.

En el siglo III d.C., empezó a descender lentamente el número de judíos por toda la región mediterránea, aunque permaneció bastante estable hasta el advenimiento del islam a Judea. En Babilonia y posiblemente en la parte occidental de África del Norte, el declive del número de judíos fue el resultado no sólo de las bajas humanas producto de los levantamientos o del regreso de los creyentes al paganismo; tuvo su origen principalmente en el movimiento lateral hacia la cristiandad. Cuando a principios del siglo IV la cristiandad se convirtió en la religión del Estado, detuvo el impulso de la expansión del judaísmo.

Los edictos aprobados por el emperador Constantino I y sus sucesores muestran que la conversión al judaísmo, aunque flaqueando, continuó hasta principios del siglo IV. También explican por qué el judaísmo empezó a encerrarse en sí mismo en la región mediterránea. El cristianizado emperador ratificó el edicto del siglo II de Antonino Pío, prohibiendo la circuncisión de varones que no hubieran nacido judíos. Los creyentes judíos siempre habían judaizado a sus esclavos; esta práctica quedó prohibida, y no pasó mucho tiempo para que se prohibiera a los judíos tener a esclavos cristianos[105]. El hijo de Constantino intensificó la campaña antijudía prohibiendo la inmersión ritual de mujeres proselitizadas y prohibiendo a los judíos casarse con mujeres cristianas.

El estatus legal de los judíos no fue drásticamente alterado, pero un judío que circuncidara a su esclavo era condenado a muerte; además, poseer un esclavo cristiano se podía castigar con el confiscamiento de la propiedad, y cualquier daño hecho a un

---

[105] Amnon Linder, «The Roman power and the Jews in the time of Constantine», *Tarbiz* 44, 1975, pp. 95-143 (en hebreo).

judío cristianizado estaba castigado con la quema en la hoguera. Por otra parte, los nuevos prosélitos –si es que había alguno– corrían el riesgo de perder todas sus propiedades. El judaísmo en el mundo pagano, aunque acosado, era una religión respetable y legítima. Bajo la represión cristiana gradualmente se convirtió en una secta perniciosa y deleznable. La nueva Iglesia no buscó erradicar el judaísmo; quería conservarlo como una vieja y humillada criatura que mucho tiempo atrás había perdido sus admiradores y cuya insignificante existencia enaltecía a los vencedores.

En estas circunstancias el gran número de judíos que había por todo el Mediterráneo descendió inevitablemente a un ritmo acelerado. Los historiadores sionistas, como veremos en el siguiente capítulo, tienden a sugerir que aquellos que abandonaron el judaísmo en tiempos de aislamiento y tensión fueron principalmente los nuevos conversos. El núcleo duro, «étnico», de los «judíos de nacimiento» –un término que se encuentra a menudo en la historiografía sionista– mantuvo la fe y permaneció siendo profundamente judío. Desde luego no hay una brizna de evidencia para esta *völkisch* interpretación, y es igualmente posible que las numerosas familias que habían tomado el judaísmo como opción, o incluso sus descendientes en las siguientes generaciones, se hubieran aferrado a él con más fervor que los que sin esfuerzo habían nacido dentro de él. Se sabe que los conversos y sus vástagos tendían a estar más consagrados a la religión que habían elegido que los viejos creyentes. No sorprende que el rabino Simeon ben Yohai, uno de los *tanaim,* afirmara en el comentario que se le atribuye que Dios amaba a los prosélitos incluso más que a los nacidos judíos. Tenemos que aceptar el hecho de que nunca sabremos quiénes permanecieron adscritos a toda costa a la tenaz religión minoritaria, y quiénes eligieron unirse a la triunfante nueva religión.

Desde los tiempos de los últimos *amoraim,* la elite rabínica de la minoría judía consideró la proselitización como una nube negra que amenazaba a la propia existencia de la comunidad. El núcleo de la política de identidad del judaísmo cambió de dirección: expresó en los términos ideológicos más claros una censura interna, aceptó el decreto de los poderes cristianos y se convirtió cada vez más en un grupo que se aisló a sí mismo y que trataba a los que se acercaban con sospecha y rechazo. Esta política de identidad fue decisiva para su supervivencia en el mundo cristiano.

Pero la labor de proselitización del monoteísmo judío no se rindió por completo. Se retiró a los márgenes y continúo buscando a conversos activamente. Así lo hizo en los bordes del mundo cultural cristiano y en algunas áreas incluso hizo progresos significativos.

Pero, antes de que pasemos a abordar este importante tema, del que depende el número de creyentes judíos en la historia, podemos detenernos y considerar la situación de los judíos en la región donde empezó la campaña de proselitización, la que inventó el largo e imaginario exilio: Judea, renombrada Palestina por los gobernan-

tes romanos del siglo II y sus sucesores. A ese cambio de nombre, los sabios judíos respondieron defensivamente con «la Tierra de Israel».

La triste suerte de los judeos

Si los judeos nunca fueron exiliados de su país, y si nunca hubo una emigración a gran escala de su población agraria, ¿cuál fue el destino histórico de la mayoría de sus habitantes? Como veremos, la pregunta surgió en los primeros días del movimiento nacional judío, pero se desvaneció en el agujero negro de la memoria nacional.

En el transcurso del presente análisis hemos visto que Yitzhak Baer y Ben-Zion Dinur, los dos primeros historiadores profesionales de la Universidad Hebrea de Jerusalén, sabían perfectamente bien que no hubo una expulsión después de la destrucción del Segundo Templo, y trasladaron el exilio al siglo VII d.C. después de la conquista musulmana. Para ellos, fue solamente la llegada de los árabes la que produjo la agitación demográfica que desarraigó a las masas de judeos de su tierra natal y la convirtió en la tierra natal de extranjeros.

Tomando en cuenta el levantamiento de masas dirigido por Bar Kokhba, así como la próspera cultura y agricultura judea en los tiempos de Judah ha-Nasi e incluso después, podemos estar de acuerdo fácilmente con los dos pioneros historiadores en que «los Hijos de Israel» no sufrieron el exilio después de la destrucción del Templo. La mayoría de los estudiosos también están de acuerdo en que, entre la caída del reino, en el año 70 d.C., y la conquista musulmana seis siglos después, parece que hubo una mayoría judea entre el río Jordán y el Mediterráneo. Sin embargo, la postergación cronológica del obligado exilio hasta el siglo VII d.C. resulta menos convincente. De acuerdo con Dinur, «la incesante penetración de los pueblos del desierto en el país, su fusión con sus elementos foráneos (sirio-arameos), la toma de la agricultura por los nuevos conquistadores y su apropiación de las tierras judías» fueron la causa de que el país cambiara de manos[106].

¿Realmente los árabes pusieron en práctica una política de colonización de la tierra? ¿Adónde fueron los cientos de miles de campesinos judeos desposeídos? ¿Obtuvieron o se apropiaron de tierras en otros países? ¿Establecieron asentamientos agrícolas hebreos en algún otro lugar, cercano o lejano? Los «trabajadores de la tierra», ¿cambiaron su ocupación en el siglo VII y se transformaron en un peripatético pueblo de mercaderes y cambistas vagando por las extrañas tierras del exilio? El discurso historiográfico sionista no ofrece respuestas razonables a estas preguntas.

---

[106] B. Dinur, *Israel in Exile*, cit., vol. 1, pp. 7 y 30. Hay una lamentable falta de material citado por Dinur en su esfuerzo por sostener su tesis de un desarraigo y exilio de los judíos. Véase *ibidem*, pp. 49-51.

En el año 324 d.C., la provincia de Palestina se convirtió en un protectorado cristiano y una gran parte de su población se convirtió en cristiana. Jerusalén –hogar de la primera comunidad cristiana fundada por judeos locales en el siglo I d.C.[107], y de la que los varones circuncidados fueron expulsados después de la rebelión de Bar Kokhba– gradualmente se convirtió en una ciudad predominantemente cristiana. La lista de participantes en el primer concilio cristiano de Nicea en el año 325 d.C. revela que también había comunidades cristianas en Gaza, Jabneh, Ashqelon, Ashdod, Lod (Lydda), Beit She'an, Shechem, Gadara y otros lugares. Parece que la desaparición de los judíos del país coincidió con la conversión de muchos de ellos a la cristiandad.

Aun así, las evidencias demuestran que la propagación del cristianismo no eliminó la presencia judía en el país, y que la población era un variado mosaico de muchos cristianos nuevos, un sólido bloque de creyentes judíos, una fuerte minoría samaritana y, por supuesto, el campesinado pagano que persistiría durante mucho tiempo en los márgenes de las culturas religiosas monoteístas. La tradición del judaísmo rabínico en Judea, reforzada por sus fuertes conexiones con Babilonia, limitó la capacidad del dinámico cristianismo para ganarse las almas en la Tierra Sagrada. Tampoco la represión cristiana de las autoridades bizantinas consiguió extinguir la fe y el culto judío o detener la construcción de nuevas sinagogas, como claramente demostró el último levantamiento en Galilea, en el año 614 d.C., dirigido por Benjamín de Tiberíades[108].

Baer, Zinur y otros historiadores sionistas no estaban equivocados al plantear que la importante presencia judía se vio radicalmente reducida después de la conquista musulmana en el siglo VII, pero ello no se debió a que los judíos fuean desarraigados del país, algo de lo que no hay la más mínima evidencia histórica. Palestina, la antigua Judea, no fue arrasada por masas de emigrantes del desierto arábigo que desposeyeron a sus habitantes indígenas. Los conquistadores no tenían esa política, y tampoco exiliaron ni expulsaron a la población agraria de Judea, ya fuera que creyera en Yaveh o en la Trinidad cristiana.

El ejército musulmán que entre los años 638 y 643 d.C. arrasó como un tifón desde Arabia y conquistó la región era una fuerza relativamente pequeña. Su tamaño se calcula a lo sumo en 46.000 soldados, y el grueso de su ejército fue enviado después a otros frentes en las fronteras del Imperio bizantino. Aunque las tropas

---

[107] Hechos 4: 4 y 21: 20.

[108] La bibliografía académica en Israel ha buscado normalmente minimizar el alcance de la conversión de judíos al critianismo. Véase, por ejemplo, Joseph Geiger, «The expansion of Christianity in Eretz Israel», en Zvi Baras (ed.), *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple,* cit., pp. 218-233. La bibliografía rabínica se retrajo del fenómeno, pero ocasionalmente surgió de manera metafórica. Véase Binyamin Sofer, *The Jew's Civilization*, Jerusalén, Carmel, 2002, pp. 240-241 (en hebreo).

estacionadas en el país trajeron a sus familias, y probablemente se apoderaron de la tierra para establecerse allí, esto difícilmente pudo provocar un importante cambio de población: pudo reducir a algunos de los residentes a arrendatarios agrícolas. Además, la conquista árabe interrumpió el floreciente comercio del Mediterráneo, llevando a un gradual declive demográfico de la región, pero no hay evidencias de que este descenso condujera a la sustitución de un pueblo.

Uno de los secretos del ejército musulmán era su actitud relativamente liberal hacia las religiones de los pueblos derrotados, desde luego siempre que fueran monoteístas. El mandamiento de Mahoma de tratar a los judíos y a los cristianos como «pueblos del Libro» les proporcionaba protección legal. El Profeta insistió en una conocida carta a lo comandantes del ejército en el sur de Arabia: «Toda persona, ya sea judía o cristiana, que se convierte en musulmana es uno de los Creyentes, con los mismos derechos y obligaciones. Cualquiera que se aferre a su judaísmo o a su cristianismo no será convertido y debe [pagar] el impuesto establecido sobre todo adulto, hombre o mujer, libre o esclavo»[109]. No sorprende que los judíos, que habían sufrido una dura persecución bajo el Imperio bizantino, saludaran a los nuevos conquistadores e incluso se alegraran de su triunfo. Hay testimonios judíos y musulmanes que muestran que contribuyeron a la victoria de las fuerzas árabes.

Entre el judaísmo y el cristianismo se produjo un irreparable cisma ocasionado por la división de la divinidad que realizó este último y que agravó la rivalidad entre ambos, y el abismo se ensanchó con el mito del asesinato del Hijo de Dios que intensificó el odio mutuo. Los intentos del triunfante cristianismo por reprimir el judaísmo empeoraron las cosas. Por el contrario, aunque Mahoma luchó contra las tribus judías en la península Arábiga –una de ellas fue exiliada a Jericó–, el advenimiento del islam fue visto por muchos como una liberación de la persecución e incluso como un posible cumplimiento de la promesa mesiánica. Los rumores sobre el levantamiento de un nuevo profeta en el desierto se propagaron y alentaron a muchos creyentes judíos, especialmente porque Mahoma se presentaba a sí mismo como sucesor de los primeros profetas, no como una divinidad. Sebeos, el obispo armenio del siglo VII, describió la conquista árabe de Palestina como la de los descendientes de Ismael llegando en ayuda de los descendientes de Isaac contra el Imperio bizantino en cumplimiento de la promesa de Dios a Abraham, su antecesor común[110]. Un judío de la época escribió en una carta:

> Fue Dios quien inspiró al reino ismaelita para que nos ayudara. Cuando ellos se extendieron y capturaron la Tierra de los Indostanos de manos de Edom, y alcanzaron Jerusalén, había israelitas entre ellos. Les enseñaron el lugar de su templo y han

[109] Citado en B. Dinur, *Israel in Exile,* vol. 1, 1, p. 164.
[110] El testimonio de Sebeos lo cita Dinur, *ibidem,* pp. 6-7.

> habitado con ellos hasta el día de hoy. Pusieron la condición de que preservaran el lugar del Templo de cualquier abominación, y pudieran rezar a sus puertas y nadie les negó el hacerlo[111].

Esta descripción de una conquista conjunta puede ser una exageración, pero otras fuentes atestiguan que algunos fugitivos judíos que habían escapado de las opresiones del Imperio bizantino, regresaron junto al victorioso ejército. Bajo el islam, se permitió a los judíos entrar en la ciudad sagrada, lo que incluso despertó secretos sueños de reconstruir el Templo: «Los reyes ismaelitas les trataron con generosidad, permitiendo a los israelitas ir a la casa y construir allí un lugar de oración y una casa de estudio. Todas las congregaciones israelitas cerca de la casa irían allí los días sagrados y las festividades y rezarían allí»[112].

Los nuevos conquistadores tenían un insólito sistema de impuestos: los musulmanes no pagaban ningún impuesto; solamente los no creyentes lo hacían. Dados los beneficios de la islamización, no sorprende que la nueva religión atrajera rápidamente a un gran número de conversos. La exención de impuestos debió de ser vista como merecedora del cambio de deidad, especialmente porque se la veía muy parecida a la anterior. De hecho, la política de impuestos de los califas tuvo que ser modificada más tarde, a medida que las conversiones de masas al islam de las poblaciones conquistadas amenazaban con vaciar sus haciendas.

La similitud entre las religiones, la relativa tolerancia del islam hacia otros monoteísmos y el sistema religioso de recaudación, ¿indujeron a creyentes judíos, cristianos y samaritanos a convertirse al islam? La lógica histórica diría que sí, aunque no hay suficientes fuentes que proporcionen una respuesta definitiva. Las elites judías tradicionales estaban doloridas por la apostasía, y tendían a ignorarla y a suprimirla. La historiografía sionista siguió ese mismo camino, volviendo la espalda a cualquier discusión sensata sobre el tema. Las sensibilidades modernas interpretaban en general que abandonar la religión judía equivalía a traicionar a la «nación», y lo mejor era olvidarla.

Durante el periodo bizantino, a pesar de las persecuciones se construyó un buen número de sinagogas. Pero después de la conquista árabe la construcción gradualmente finalizó, y las casas judías de oración se volvieron más escasas. Es razonable suponer que en Palestina/Tierra de Israel se produjo un proceso de conversión, lento y moderado, que explica la desaparición de la mayoría judía del país.

---

[111] *Ibidem*, p. 32. Probablemente hubo alguos yemeníes judaizados entre los soldados musulmanes que se apoderaron de Jerusalén. Véase Shlomo Dov Goitein, *Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times*, Jerusalén, Ben Zvi, 1980, p. 11 (en hebreo).

[112] B. Dinur, *Israel in Exile*, cit., vol. 1, pp. 1 y 42.

Recordando y olvidando al «Pueblo de la Tierra»

Las consoladoras palabras del profeta de Babilonia, «él volverá, y se entenderá con aquellos que abandonen el santo pacto» (Dan. 11: 30), fueron interpretadas en el siglo X d.C. por el rabino Saadia Gaon de la siguiente manera: «Ellos son los ismaelitas en Jerusalén, que entonces profanaron el poderoso templo». El gran estudioso judío que tradujo la Biblia al árabe continuaba su comentario: «[Él] hablará cosas asombrosas en contra del Dios de los dioses» (Dan. 11: 36), «escandalosas palabras contra el señor de la Eternidad, hasta que él descargue su ira con Israel; entonces el Creador destruirá a los enemigos de Israel». Continuaba interpretando el verso: «Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, y otros para la ignominia *y* el desprecio eterno» (Dan 12: 2), diciendo: «Ésa es la resurrección de la muerte israelita, destinada a la vida eterna. Los que no se despertarán son los que se alejaron del señor, que descenderán al nivel más profundo del infierno, y serán la vergüenza de toda la carne».

En 1967 estos comentarios de las obras de Saadia Gaon expresando su profundo dolor por la islamización fueron presentados y realzados en un fascinante ensayo del historiador Abraham Polak, el fundador del Departamento de Historia de Oriente Medio y África de la Universidad de Tel Aviv[113]. Poco después de que Israel se apoderara de la Ribera occidental y de la franja de Gaza, este estudioso pensó que la conquistada población se convertiría en un problema insoluble para el Estado, y cautelosamente planteó el polémico tema del «origen de los árabes de la Tierra de Israel». Polak, un sionista declarado, fue un atrevido estudiante del islam y le disgustaban las supresiones injustificadas de la memoria, como veremos en el siguiente capítulo. Ya que nadie deseaba hablar de los que «abandonaron el santo pacto», de esos «ismaelitas en Jerusalén» o de esos «enemigos de Israel» que «se alejaron del Señor», él se hizo cargo de la casi imposible tarea.

Su importante ensayo no sostenía que todos los palestinos fueran descendientes directos o exclusivos de los judeos. Como historiador serio, sabía que a lo largo de cientos, incluso de miles de años, casi cualquier población, especialmente en confluencias geográficas tales como la tierra entre el río Jordán y el Mediterráneo, se acababan mezclando con sus vecinos, con sus cautivos o sus conquistadores. Griegos, persas, árabes, egipcios y cruzados, todos ellos habían venido al país y siempre se mezclaron e integraron con la población local. Polak suponía que había una considerable probabilidad de que los judeos se convirtieran al islam, queriendo decir que hubo una con-

[113] Abraham Polak, «The Origin of the Arabs of the Country», *Molad* 213 (1967), pp. 297-303 (en hebreo). Véase también una respuesta hostil al artículo y la dura respuesta de Polak en el número siguiente de *Molad* 214 (1968), pp. 424-429.

tinuidad demográfica en el agrario «pueblo de la tierra» desde la antigüedad hasta nuestros días, y que eso debía ser tema de un legítimo estudio científico. Pero, como sabemos, lo que la historia no deseaba relatar quedaba fuera de estudio. Ninguna universidad ni ninguna otra institución investigadora respondió al desafío de Polak y no se asignaron ni fondos ni estudiantes a este problemático tema.

A pesar de su audacia, Polak no fue el primero en plantear el tema de la islamización de las masas y así lo señaló en su introducción. En los primeros días del asentamiento sionista, antes del ascenso del nacionalismo palestino, la idea de que el grueso de la población local descendía de los judeos estaba aceptada por muchos.

Israel Belkind, por ejemplo, uno de los primeros sionistas que se establecieron en Palestina en 1882, y una figura destacada del pequeño movimiento BILU, siempre creyó en la estrecha conexión histórica entre los antiguos habitantes del país y el campesinado de sus propios días[114]. Antes de morir, resumió su pensamiento sobre el tema en un pequeño libro, que incluía todas las controvertidas suposiciones que más tarde serían borradas de la historiografía nacional: «Los historiadores están acostumbrados a decir que, después de la destrucción de Jerusalén por Tito, los judíos fueron desperdigados por todo el mundo y no volvieron a habitar su país. Pero también esto es un error histórico que debe ser reparado poniendo al decubierto los verdaderos hechos»[115].

Belkind sostenía que los levantamientos posteriores, desde la rebelión de Bar Kokhba a la sublevación en Galilea a principios del siglo VII, indicaban que la mayoría de los judeos continuó viviendo en el país durante mucho tiempo. «La tierra fue abandonada por los estratos más altos, por los eruditos, por los hombres de la Torah, para quienes la religión iba antes que el país. Quizá también hicieron lo mismo muchos de los habitantes urbanos con más movilidad. Pero los trabajadores de la tierra permanecieron atados a su tierra»[116]. Muchos hallazgos refuerzan esta conclusión histórica.

Muchos lugares han conservado nombres hebreos, en lugar de los nombres griegos y romanos que debían haberlos reemplazado. Un buen número de lugares de entierro, sagrados para los habitantes locales, son cementerios conjuntos de musulmanes y judíos. El dialecto árabe local está regado de palabras hebreas y arameas, diferenciándolo del árabe escrito y de otros lenguajes arábigos. La población local no se define a sí misma como árabe; se consideran musulmanes o *fellahin* (agriculto-

---

[114] Respecto a este personaje fura de lo corriente, véase Israel Belkind, *In the Path of the Biluim,* Tel Aviv, Ministerio de Defensa, 1983 (en hebreo). Además de fundar la primera escuela hebrea, también compuso la letra final del *Hatikvah,* el himno nacional.

[115] Israel Belkind, *The Arabs in Eretz Israel,* Tel Aviv, Hameir, 1928, p. 8 (en hebreo).

[116] *Ibidem,* pp. 10-11.

res), mientras que se refieren a los beduinos como los árabes. La particular mentalidad de ciertas comunidades locales recuerda a la de sus antecesores hebreos.

En otras palabras, Belkind estaba convencido de que él y los pioneros que lo acompañaban estaban encontrando a «muchas de nuestras gentes [...] de nuestra propia carne y sangre»[117]. Para él, el origen étnico era más importante que la religión y la cultura diaria que se derivaban de ella. Sostenía que era imprescindible revivir la conexión espiritual con el limbo perdido del pueblo judío, desarrollar y mejorar su condición económica, y unirse a él en un futuro común. Las escuelas hebreas debían abrir sus puertas a los estudiantes musulmanes, sin ofender su fe o su lenguaje y, además del árabe, debían enseñarles hebreo y la «cultura del mundo».

Belkind no fue el único en promover esta perspectiva histórica y esta peculiar estrategia cultural. Ber Borochov, el legendario líder teórico de la izquierda sionista, pensaba lo mismo. Durante la polémica sobre Uganda que sacudió al movimiento sionista, Borochov adoptó una constante posición en contra de Herzl. Él era, en términos contemporáneos, un acérrimo palestinocéntrico que sostenía que la única solución que aseguraba el éxito de la empresa sionista era el asentamiento en Palestina. Uno de los argumentos que citaba este marxista sionista tratando de convencer a sus lectores de izquierda era un argumento histórico sazonado con etnocentrismo:

> Racialmente, la población local de Palestina está más estrechamente relacionada con los judíos que cualquier otro pueblo, incluso de los semitas. Es muy probable que los *fellahin* de Palestina sean descendientes directos de la población rural judía y caanita, con una ligera mezcla de sangre árabe. Se sabe que los árabes, siendo conquistadores orgullosos, se mezclaban muy poco con las poblaciones de los países que conquistaban [...]. Todos los turistas y viajeros confirman que, excepto por la lengua árabe, es imposible distinguir entre un porteador sefardita y un trabajador o *fellah* árabe [...]. Por ello, la diferencia racial entre los judíos de la diáspora y los *fellahin* palestinos no es mayor que la de los judíos asquenazíes y sefardíes[118].

Borochov estaba convencido de que este parentesco haría que la población local se mostrara más receptiva con los nuevos colonos. Ya que la suya era una cultura inferior, los *fellahin* alrededor de las colonias judías pronto adoptarían las costumbres de la cultura hebrea, y finalmente se fundirían por completo con ella. La visión sionista, basada en parte en la «sangre» y en parte en la historia, determinó que «un

---

[117] *Ibidem,* p. 19.

[118] Ber Borochov, «On the Issue of Zion and the Territory», en *Works,* vol. 1, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuhad, 1955, p. 148 (en hebreo). El texto hebreo siempre traduce Palestina como «Eretz Israel», aunque los primeros intelectuales sionistas, antes de la Primera Guerra Mundial, utilizaban el primer nombre.

fellah que habla hebreo, viste como un judío y adopta la actitud y costumbres de la gente corriente judía de ninguna manera se podría distinguir de los judíos»[119].

Entre los miembros del Poale Zion, el movimiento político-ideológico encabezado y formado por Borochov, estaban dos jóvenes con talento cuyos nombres se harían famosos. En 1918, cuando David Ben-Gurion e Itzhak Ben-Zvi se encontraban en Nueva York, escribieron un libro sociohistórico titulado *Eretz Israel in the Past and in the Present*. Primero lo escribieron en hebreo y después lo tradujeron al *yiddish* para llegar a un público judío americano más amplio. Éste fue el trabajo más importante sobre «Eretz Israel» (que en el libro estaba formado por ambas orillas del río Jordán y se extendía desde El-Arish en el sur hasta Tyre en el norte), y tuvo un gran éxito. Estaba bien documentado y su material estadístico y sus fuentes bibliográficas eran impresionantes; de no ser por su apasionado tono nacionalista, podía tratarse de un verdadero trabajo académico. El futuro primer ministro de Israel contribuyó con dos tercios del texto y el resto fue escrito por el futuro presidente. El segundo capítulo, que se ocupaba de la historia y de la situación de los *fellahin* fue redactado por Ben-Gurion en completo acuerdo con su coautor, y decía con total confianza:

> Los *fellahin* no son los descendientes de los conquistadores árabes que se apoderaron de Eretz Israel y de Siria en el siglo VII d.C. Los vencedores árabes no destruyeron a la población agrícola que encontraron en el país. Solamente expulsaron a los foráneos gobernadores bizantinos y no tocaron a la población local. Tampoco los árabes vinieron para establecerse. Incluso en sus antiguos asentamientos los árabes no se dedicaron a la agricultura [...]. No buscaban tierras nuevas en las que establecer a sus campesinos, que apenas existían. Todo su interés por los nuevos países era político, religioso y material: gobernar, propagar el islam y recaudar impuestos[120].

La razón histórica indica que la población que sobrevivió en la región desde el siglo VII procedía de la clase campesina de Judea que encontraron los conquistadores musulmanes cuando llegaron al país.

> Sostener que después de la conquista de Jerusalén por Tito y del fracaso de la rebelión de Bar Kokhba los judíos dejaron de cultivar la tierra de Eretz Israel es demostrar una completa ignorancia sobre la historia y la literatura contemporánea de Israel [...]. Al agricultor judío, como a cualquier otro agricultor, no se le arrancaba tan fácilmente de un suelo que había regado con su sudor y con el sudor de sus antepasa-

[119] *Ibidem*, p. 149.

[120] David Ben-Gurion y Yitzhak Ben-Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present*, Jerusalén, Ben-Zvi, 1979, p. 196 (en hebreo).

dos [...]. A pesar de la represión y del sufrimiento, la población rural permaneció sin cambios[121].

Esto fue escrito treinta años antes de la proclamación de la independencia de Israel, en la que se afirma que todo el pueblo fue desarraigado por la fuerza. Los dos comprometidos sionistas deseaban unirse a los «nativos» locales, creyendo de corazón que eso se podía lograr gracias al compartido origen étnico. Aunque los antiguos campesinos judeos se convirtieron al islam, lo habían hecho por razones materiales –principalmente para evitarse los impuestos– y no por deslealtad. De hecho, aferrándose a su suelo, permanecieron leales su su tierra natal. Ben-Gurion y Ben-Zvi consideraban al islam, a diferencia del cristianismo, como una religión democrática que no sólo aceptaba como hermanos a todos los conversos, sino que genuinamente revocaba las restricciones políticas y buscaba eliminar las distinciones sociales[122].

Los autores subrayaban que el origen judío de los *fellahin* podía demostrarse por medio de un estudio filológico del lenguaje árabe de la zona, así como por la geografía lingüística. Incluso llegaron más allá que Belkind resaltando que el estudio de 10.000 nombres de «todos los pueblos, arroyos, manantiales, montañas, ruinas, valles y colinas de "Dan hasta Beersheba" [...] confirma que toda la terminología bíblica de Eretz Israel permanece viva, tal como fue, en el habla de la población *fellah*»[123]. Alrededor de 210 pueblos todavía llevan claros nombres hebreos, y además de la ley musulmana hubo durante mucho tiempo un código de «leyes *fellahin,* o juicios tradicionales no escritos, conocido como el Shariat al-Khalil: las leyes del patriarca Abraham»[124]. Junto a muchas mezquitas en los pueblos, había santuarios locales (*wali* o *maqam*), que conmemoraban a personajes santificados como los tres patriarcas, algunos reyes, profetas y grandes jeques.

Ben-Zvi consideró que el capítulo sobre el origen de los *fellahin* era fruto de su propia investigación independiente, y aparentemente se mostró ofendido porque Ben-Gurion se apropiara de su material. En 1929, volvió sobre este importante tema en un folleto especial escrito en hebreo que llevaba solamente su firma[125]. No se diferencia significativamente del capítulo sobre este tema que aparecía en el libro que los dos dirigentes sionistas publicaron conjuntamente, pero tiene material añadido y realiza nuevos énfasis. El futuro presidente del Estado añadió un análisis social algo más ex-

[121] *Ibidem*, p. 198.

[122] *Ibidem*, p. 200.

[123] *Ibidem*, p. 201.

[124] *Ibidem*, p. 205.

[125] Itzhak Ben-Zvi, *Our Population in the Country,* Varsovia, The Executive Committee of the Youth Alliance and the Jewish National Fund, 1929 (en hebreo).

tenso de las diferencias históricas entre las educadas elites judías y la sociedad agraria que se aferró al suelo a lo largo de todos los levantamientos. También se acentúa la conversión forzosa al cristianismo antes de la llegada del islam, que proporciona una justificación añadida a la conversión en masa al islam que vendría después. No fue solamente el sistema de impuestos el que llevó a muchos judíos a adoptar la religión de los conquistadores, sino también el miedo a ser desplazados del suelo.

En 1929, la posición de Ben-Zvi era más moderada: «Obviamente, sería una equivocación decir que todos los *fellahin* son descendientes de los antiguos judíos, pero se puede decir que la mayoría de ellos, o su núcleo, sí lo son»[126]. Mantenía que los inmigrantes llegaron de muchos lugares y que la población local era verdaderamente heterogénea pero que las huellas dejadas en el lenguaje, los nombres de los lugares, las costumbres legales, las fiestas populares como la de Nebi Musa (el profeta Moisés) y otras prácticas culturales no dejaban duda de que «la gran mayoría de los *fellahin* no descienden de los conquistadores árabes sino que, antes de eso, de los *fellahin* judíos, que eran la base de este país antes de su conquista por el islam»[127].

El levantamiento árabe y la masacre de Hebrón, que se produjeron el mismo año en que Ben-Zvi publicaba su folleto, y la posterior rebelión palestina generalizada de 1936-1939, se llevaron el viento que quedaba lejos de las velas de los intelectuales integracionistas sionistas. El levantamiento del nacionalismo local dejó muy claro a los educados colonos que su gran abrazo etnocéntrico no tenía futuro. El concepto inclusivo, brevemente adoptado por los sionistas, estaba basado en el supuesto de que sería fácil asimilar a una cultura oriental «inferior y primitiva», y por ello la primera resistencia violenta de los objetos de esta fantasía orientalista los sacudió haciéndolos despertar. A partir de ese momento, los descendientes de los campesinos de Judea desaparecieron de la conciencia nacional judía y fueron arrojados al olvido. Muy pronto los modernos *fellahin* palestinos se convirtieron, a los ojos de los agentes autorizados de la memoria, en emigrantes árabes que llegaron en el siglo XIX a un país casi vacío y que continuaron llegando en el siglo XX a medida que el desarrollo de la economía sionista, de acuerdo con el nuevo mito, atraía a muchos miles de trabajadores no judíos[128].

No es imposible que la postergación del exilio hasta el siglo VII que hacen Baer y Dinur fuera también una respuesta indirecta al discurso histórico propuesto por fi-

[126] *Ibidem*, p. 38.

[127] *Ibidem*, 39. Sobre la posición sionista respecto al origen de los palestinos, véase también Shmuel Almog, «"The Land for its Workers" and the Proselytizing of the Fellahin», en *Nation and History*, vol. 2, Shmuel Ettinger (ed.), Jerusalén, Zalman Shazar, 1984, pp. 165-175 (en hebreo).

[128] Una actitud israelí más equilibrada hacia los palestinos en los tiempos modernos se encuentra en B. Kimmerling y J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

guras importantes como Belkind, Ben-Gurion y Ben-Zvi. Para el pensamiento sionista este discurso pionero definía demasiado vagamente los parámetros de la «antigua nación» y, lo que era peor, podía otorgar demasiados derechos históricos al «populacho nativo». Era imprescindible enterrarlo lo más rápidamente posible y borrarlo de la agenda nacional.

A partir de entonces, el primer islam no convirtió a los judíos, sino que simplemente los desposeyó. El exilio imaginario, en el siglo VII d.C., vino a reemplazar a la infundada narrativa religiosa sobre una masiva expulsión después de la caída del Segundo Templo, así como a las tesis de que los *fellahin* palestinos eran descendientes del pueblo de Judea. El momento de la expulsión no tenía importancia; lo importante era la preciada memoria de un exilio forzoso.

La mitología nacional estableció que los judíos –desterrados, deportados o fugitivos– fueron arrojados a un largo y doloroso exilio que los llevó a vagar por mares y tierras hasta los más alejados rincones de la tierra, hasta que el advenimiento del sionismo los llevó a dar la vuelta y regresar en masa a su huérfana tierra natal. Esta tierra nunca había pertenecido a los conquistadores árabes, de ahí la reclamación del pueblo sin tierra por una tierra sin pueblo.

Esta declaración nacional, que fue simplificada en un eslogan más práctico y popular por el movimiento sionista, fue por completo el producto de una historia imaginaria surgida alrededor de la idea del exilio. Aunque la mayoría de los historiadores profesionales sabían que nunca había habido un desarraigo forzoso del pueblo judío, permitieron que el mito cristiano que había sido incorporado a la tradición judía desfilara libremente por los escenarios de la memoria nacional sin hacer ningún intento por rebatirlo. Incluso lo alentaron indirectamente sabiendo que solamente este mito podía proporcionar legitimidad moral para el establecimiento de la «nación exiliada» en una tierra habitada por otros.

Por otra parte, la conversión masiva al judaísmo, que produjo grandes comunidades judías por todo el Mediterráneo, no dejó prácticamente huella en la historiografía nacional. Los vestigios que anteriormente se habían conservado se desvanecieron en la construcción de la memoria del Estado. Como hemos visto, los propios prosélitos tendían a encubrir sus orígenes gentiles. Deseosos de ser purificados y de integrarse en la nación sagrada, todos ellos buscaron borrar su impuro pasado –un pasado en el que habían consumido animales impuros y adorado a cuerpos celestes– y convertirse así en recién nacidos a los ojos de su comunidad y de su fe. Los hijos de sus hijos difícilmente sabían, o deseaban saber, que sus antepasados eran gentiles impuros que habían entrado desde fuera en la especial congregación judía.

También aspiraban al prestigio de pertenecer por nacimiento al pueblo elegido. A pesar de la positiva actitud del judaísmo hacia el proselitismo, y de los halagos y alabanzas dirigidas hacia los prosélitos, la pertenencia por genealogía todavía estaba

muy valorada en el corazón halajaico. El honor de pertenecer a los deportados de Jerusalén fortaleció el espíritu de los creyentes y reforzó su identidad en medio de un mundo exterior unas veces amenazante y otras seductor. Afirmando un origen en Sión, también reforzaban la reclamación del estatus privilegiado de la ciudad santa, sobre la cual, y de acuerdo con la tradición, se fundó el mundo y que tanto cristianos como musulmanes reverenciaban.

No fue por casualidad que el nacionalismo judío moderno optara por el ficticio elemento étnico de la larga tradición. Cayó con júbilo sobre el concepto, lo manipuló concienzudamente en sus laboratorios ideológicos, lo alimentó con discutibles datos seculares históricos y lo convirtió en la base de su visión del pasado. La memoria nacional fue implantada sobre una base de olvido ritual y de ahí su asombroso éxito.

La conservación histórica de una conversión en masa al judaísmo podía haber socavado la hipernarrativa de la unidad biológica del pueblo judío, cuyas raíces genealógicas se afirmaba que se remontaban hasta Abraham, Isaac y Jacob, y no hasta un heterogéneo mosaico de poblaciones humanas que vivieron en el reino asmoneo, en los dominios persas y en los remotas extensiones del Imperio romano.

Olvidar la judaización forzada y el gran proselitismo voluntario era esencial para la conservación de un tiempo lineal, a lo largo del cual, hacia delante y hacia atrás, desde el pasado hasta el presente y de vuelta de nuevo, se movió una nación única, vagabunda, aislada y, por supuesto, completamente imaginaria.

IV

Reinos del silencio
En busca del tiempo (judío) perdido

Algunos de los bereberes seguían la religión judía, que recibieron de sus poderosos vecinos israelitas de Siria. Entre los judíos bereberes estaban los *djeraoua,* los habitantes de Aurès, la tribu de Kahina, a los que dieron muerte los árabes en las primeras conquistas.

Ibn Jaldún, *Historia de los bereberes,* 1396

Incluso es posible que mi ascendencia no se mueva en absoluto en dirección al antiguo Israel [...]. Después del año 965, los jázaros estaban acabados como poder organizado, pero el judaísmo pudo haber continuado, y bien podría suceder que muchos de los judíos de Europa del Este sean descendientes de los jázaros y de la gente sobre la que gobernaban. Puede que yo sea uno de ellos. ¿Quién lo sabe? ¿Y a quién le importa?

Isaac Asimov, *It's Been a Good Life,* 2002

Si Johann Wolfgang von Goethe comparó la arquitectura con una música congelada en el espacio, ¿podemos comparar nosotros el judaísmo histórico, desde el siglo IV d.C., con una inmóvil estructura arquitectónica cuyos sonidos dócilmente se han volcado hacia su interior durante cientos de años?

La descripción del judaísmo como una secta absorta en sí misma que convirtió su fervorosa fe en un casuístico coloquio talmúdico encajaba en la visión cristiana dominante que estableció la imagen judía en el mundo occidental. Aunque a la historiografía sionista y protosionista le desagradaba el elemento degradante de esta visión condescendiente, se sometió a ella sin reservas. Los historiógrafos sostuvieron la imaginería del pueblo «étnico» como un cuerpo a la deriva, un cuerpo que no puede vivir o funcionar hasta que regrese a su pretendido lugar de nacimiento.

En realidad, antes de que el judaísmo se volcara sobre sí mismo –principalmente debido a los muros de exclusión que construyó el cristianismo a su alrededor–, continuó con sus esfuerzos de proselitización en las tierras todavía vírgenes a las que no había llegado el monoteísmo. Desde la península Arábiga a las tierras de los eslavos, el Cáucaso y las estepas entre los ríos Volga y Don, por las regiones alrededor de la destruida y reconstruida ciudad de Cartago, hasta la península Ibérica anterior a los musulmanes, el judaísmo continuó ganando creyentes y asegurando así su admirable presencia en la historia. Las culturas de las regiones a las que llegó estaban generalmente en un estado de transición desde la fase del tribalismo a la del Estado organizado, y todas ellas eran, por supuesto, totalmente paganas.

Aparte de Siria y Egipto, Arabia era una de las regiones más cercanas a Judea y por ello la influencia de la religión judía llegó muy pronto. El reino árabe de los nabateos que hacía frontera con el reino de Judea se desintegró en el año 106 d.C., no mucho después de la caída de Jerusalén. Detrás de él se extendía la Península, habitada por tribus árabes nómadas y cruzada por comerciantes llevando mercancías de sur a norte. Los mercaderes judíos también alcanzaron los oasis de las principales rutas y algunos de ellos eligieron establecerse allí. Junto a sus bienes terrenales trajeron la creencia en un dios único, y sus ofertas espirituales –un omnipotente creador universal y la resurrección de los muertos– empezaron a cosechar seguidores entre las diversas sectas idólatras. Por ejemplo, un pasaje de la Mishnah declara: «Todos [los conversos] de Reqem son puros; el rabino Yehudah los ve impuros porque son prosélitos equivocados» *(Tractate Niddah)*. Reqem fue probablemente un asentamiento en el sureste de Transjordania cuya conversión al judaísmo no pareció convincente para el rabino Yehuda Bar Ilai. También se han encontrado inscripciones funerarias judías o judaizantes en varias zonas del norte de la región del Hiyaz.

Antes del advenimiento del islam –siglo IV o principios del V– en la llamada «era de la ignorancia» de la historiografía árabe, los judíos se establecieron en Taima, Khaybar y Yathrib (más tarde llamada Medina), en el corazón del Hiyaz. No mucho antes del ascenso del islam, el judaísmo empezó a abrirse camino entre las poderosas tribus que habitaban estos centros. Las más conocidas, porque Mahoma chocó con ellas al comienzo de su campaña, fueron los *qaynuqa,* los *quraiza* y los *nadhir* en la región de Yathrib. Pero las tribus en Taima y Khaybar –que hablaban árabe y llevaban nombres típicos locales– también se habían convertido al judaísmo. La atmósfera entre estos judaizados puede deducirse de la posterior descripción que hacía en el siglo XI el historiador árabe Abd Allah al-Bakri, en relación con una tribu de Taima: los hombres de las tribus fueron «advertidos por los judíos para que no entraran en su fuerte mientras profesaran otra religión, y solamente fueron admitidos cuando abrazaron el judaísmo»[1].

---

[1] S. W. Baron, *A Social and Religious History,* cit., vol. 3, p. 65.

La propagación del monoteísmo judío, que todavía no era rabínico, debe de haber ayudado a preparar el terreno espiritual para el ascenso del islam. Aunque la nueva religión chocaba con fuerza con su predecesora, el Corán atestigua el papel decisivo que desempeñó la preparación ideológica del judaísmo. El libro sagrado musulmán contiene varias frases, historias y leyendas tomadas del Antiguo Testamento y sazonadas con imaginación local. Desde el jardín del Edén, a la Shekhiná, desde los cuentos de Abraham, José y Moisés, hasta los mensajes de David y Salomón, a los que se llama profetas, los ecos del Antiguo Testamento resuenan por todo el Corán (aunque no menciona a los grandes profetas como Jeremías e Isaías y, de los posteriores, solamente a Zacarías y Jonás). El judaísmo no fue la única religión que penetró en la península Arábiga; también el cristianismo competía en la búsqueda de creyentes y en algunos lugares tuvo éxito, aunque finalmente la Sagrada Trinidad no se incorporó al canon musulmán. Además, en el territorio entre estas dos bien definidas religiones había algunas animadas sectas sincréticas, como los *hanifs,* todas las cuales contribuyeron al burbujeante crisol del que surgió el nuevo monoteísmo.

El triunfo del islam, a principios del siglo VII d.C., limitó la propagación del judaísmo y condujo a una gradual asimilación de las tribus proselitizadas. Además, la nueva religión prohibía a los musulmanes convertirse al judaísmo, y cualquiera que propagase esas conversiones era condenado a muerte. Como se ha señalado en el capítulo anterior, los privilegios que se concedían a los que se unían a la religión de Mahoma eran difíciles de resistir.

Sin embargo, antes del levantamiento de Mahoma en el centro de la península Arábiga, la labor predicadora judía había llevado a la sorprendente conversión de todo un reino en el sur. A diferencia de los acontecimientos que tuvieron lugar en Yathrib o Khaybar, esta conversión en masa dio origen a una comunidad religiosa estable que resistió las victorias temporales del cristianismo, así como el posterior triunfo del islam, y que sobrevivió hasta los tiempos modernos.

En los primeros siglos después de Cristo, la población en el corazón del Hiyaz todavía era tribal, pero la región, que actualmente se conoce como Yemen, estaba desarrollando una organización más coherente del Estado que buscaba una creencia religiosa centralizadora.

Arabia Felix: el proselitizado reino de Himyar

Esta legendaria región al sur de la Península intrigó a los romanos, que la llamaron «Arabia Feliz». Bajo Augusto enviaron allí a una guarnición, a la que contribuyó Herodes con una compañía de Judea, pero la misión fracasó y la mayoría de los soldados se perdió en el abrasador desierto. Himyar era el nombre de una numerosa tribu

local que, en el siglo II a.C., empezó a someter a sus vecinos y a consolidarse en un reino tribal. Su capital era la ciudad de Zafar, y llegó a conocerse también como el «reino de Saba, Dhu-Raydan, Hadhramaut y Yamnat», y de los árabes de Taud y Tihamat. Bajo un nombre tan sonoro llegó a ser conocido en todas partes. Roma estableció algunos lazos con él y mucho después lo mismo hicieron los reyes sasánidas de Persia. Alrededor del gobernante himyarita –conocido en las tradiciones árabes como *tubba,* el «rey» o «emperador» y en las inscripciones himyaritas como *malik*– se consolidó la administración del reino, la nobleza y la jefatura de las tribus. El rival declarado de Himyar era el reino etíope de Aksum, al otro lado del mar Rojo, que periódicamente enviaba fuerzas a través del estrecho para bloquear a su rico vecino.

Algunas tumbas descubiertas en 1936 en Beit She'arim, cerca de Haifa, sugieren una posible visita de los himyaritas a Tierra Sagrada. Una inscripción en griego grabada sobre uno de los nichos describe a los que allí están enterrados como «gente de Himyar». Sabemos que eran judíos porque uno de ellos se llamaba «Menah[em], el mayor de la Congregación», y junto a la inscripción estaban grabados dos característicos emblemas judíos, un candelabro y un cuerno de carnero. Nadie sabe cómo es que estas tumbas himyaritas, que se remontan probablemente al siglo III d.C., se encuentran en Beit She'arim[2].

El historiador arriano Filostorgio escribió que, a mitad del siglo IV, Constantino II, emperador del Imperio romano de Oriente, envió una misión a los himyaritas para convertirlos al cristianismo. Según Filostorgio la misión encontró la resistencia de los judíos locales, pero finalmente el rey himyarita aceptó el cristianismo y llegó a levantar dos iglesias en su reino. El relato no ha sido comprobado, pero es cierto que el reino etíope se convirtió al cristianismo en aquel tiempo, y es posible que en aquel momento hubiera en Himyar una lucha entre religiones que rivalizaban. Es posible que uno de sus reyes se convirtiera al cristianismo, pero, si sucedió así, fue una victoria pasajera.

Hay muchas evidencias arqueológicas y epigráficas, algunas de ellas descubiertas recientemente, que indican con casi total certeza que hacia finales del siglo IV d.C. el reino de Himyar abandonó el paganismo y adoptó el monoteísmo. Sin embargo, su elección no fue el monoteísmo cristiano. En el año 378 d.C., Malik Karib Yuhamin construyó estructuras sobre las cuales se descubrieron inscripciones como «Por el poder de su Señor, el Señor de los Cielos». También hay inscripciones que dicen: «Señor de los Cielos y de la Tierra» y «Rahmanan» (el Misericordioso). Este último es un término característicamente judío; aparece en el Talmud en su forma aramea, Rahmana, y solamente más tarde, a principios del siglo VII, fue adoptado por los musulmanes

---

[2] Sobre el descubrimiento de las tumbas de Beit She'arim, véase la extensa obra de Haim Ze'ev Hirschberg, *Israel in Arabia: The History of the Jews In Hedjaz and Himyar,* Tel Aviv, Byalik, 1946 (en hebreo), pp. 53-57.

como uno de los nombres de Alá. Los cristianos en el mundo árabe también utilizaban el término, pero invariablemente añadían «el Hijo y el Espíritu Santo».

Aunque los investigadores no se ponían de acuerdo sobre el carácter de este monoteísmo pionero, el tema fue más o menos resuelto cuando se descubrió otra inscripción en la ciudad de Beit al-Ashwal, dedicada al hijo de Malik Karib Yuhamin. En hebreo, dice: «Escrita por Yehudah, el bien recordado, *amen, shalom, amen*» y, en himyarita, «por el poder y gracia de su señor, quien creó su alma, señor de la vida y de la muerte, señor del cielo y de la tierra, que creó todas las cosas, y con la ayuda material de su pueblo Israel y el fortalecimiento de su señor»[3]. Al margen de que esta inscripción fuera ordenada o no por la propia casa real, alaba al rey en términos de la religión judía, y su autor asume claramente que el gobernante comparte esa religión.

El reino de Himyar fue gobernado, desde el último cuarto del siglo IV d.C. hasta el primer cuarto del siglo VI –es decir, entre ciento veinte y ciento cincuenta años, casi tanto como lo que duró el reino asmoneo– por una sólida monarquía monoteísta judía. La tradición musulmana asocia la judaización del reino himyarita con Abu Karib Assad, el segundo hijo de Malik Karib Yuhamin, que aparentemente gobernó entre los años 390 y 420 d.C. La leyenda dice que este rey marchó a la guerra en el norte de la Península, pero, en vez de pelear, regresó con dos sabios judíos y empezó a convertir a todos sus súbditos al judaísmo[4]. Al principio los súbditos rechazaron la nueva religión, pero finalmente fueron convencidos y entraron en la alianza de Abraham.

También hay evidencias del año 440 d.C. que confirman la fe judía de Surahbi'il Yaffur, el hijo de Assad. La gran presa de Ma'rib, reparada y reconstruida por este rey, lleva una inscripción con su nombre, sus títulos y la ayuda que le prestó el «señor de los cielos y de la tierra». Otro epígrafe que data de la misma época incluye la expresión «Rahmanan», el título divino que se repite en inscripciones de sucesivos reyes.

El relato de la ejecución de Azqir, un misionero cristiano de la ciudad de Najran en el norte de Himyar, indica que el «judaísmo *rahman*» se había convertido en la religión hegemónica. Hay muchas leyendas árabes sobre la muerte de este predicador, al que la hagiografía cristiana describe como mártir a manos de los judíos, durante el reinado del monarca himyarita Surahbi'il Yakkaf. Después de que Azqir hubiese construido una capilla con una cruz en la cima, fue arrestado por representantes del reino y la capilla destruida. El rey trató de convencerlo de que abandona-

---

[3] Aquí la palabra «pueblo» se refiere a una comunidad religiosa, no a una comunidad nacional. Véase el artículo de Shlomo Dov Goitien, «A Himyarite-Hebrew "bilingual" inscription», *Tarbiz* 41 (1972) (en hebreo), pp. 151-156.

[4] Véase el artículo de Michael Lecker, «The Conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina», en *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia,* Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 129-136; véase también en ese volumen «Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda», pp. 635-650.

ra sus creencias en el redentor, pero Azqir se negó y fue sentenciado a muerte. A instancias de un rabino cercano al rey se decidió ejecutar la sentencia en Najran como ejemplo para otros. El cristianismo había hecho algunos avances en la ciudad y se consideró necesario disuadir a la población local. Antes de morir, el mártir Azqir realizó algunos milagros que impresionaron al público y que quedaron registrados en la tradición cristiana[5].

Después de la muerte de Surahbi'il Yakkaf el reino entró en decadencia; sus dos hijos no fueron capaces de expulsar a los etíopes que penetraron en Himyar y que durante un tiempo lograron reforzar a los seguidores cristianos que quedaban. La lucha entre Himyar y el reino etíope de Aksum no sólo fue una lucha religiosa sino también un conflicto de intereses políticos y comerciales. Aksum estaba bajo la influencia del Imperio bizantino, que buscaba controlar el estrecho del mar Rojo para asegurar su comercio con India. Himyar se opuso a Bizancio y resistió con firmeza la dominación cristiana en la región[6]. La prolongada devoción hacia el judaísmo entre amplios elementos del reino pudo deberse a fuertes conflictos de interés. La nobleza y los mercaderes apoyaban a la monarquía judía porque salvaguardaba su independencia económica. Pero el judaísmo no estaba limitado a la nobleza; hay muchas evidencias de que echó raíces en varias tribus, e incluso de que cruzó el estrecho y penetró en el reino rival de Etiopía[7].

Después de varios años de hegemonía cristiana, el judaísmo regresó al poder con la figura de Dhu Nuwas, el último gobernante himyarita judío. Hay mucha documentación sobre este *malik,* sobre todo por su denodada lucha contra la cristiandad y su amarga guerra contra Etiopía: el libro de Procopio *Historia de las guerras;* el testimonio del mercader itinerante Cosmas, que se conoce como la *Topographia Christiana;* un himno compuesto por el abad Juan Psaltes; el fragmentado *Book of*

---

[5] Un documento cristiano que relataba esta historia fue traducido por Ze'ev Rubin en su excelente artículo «The Martyrdom of Azqir and the Struggle Between Judaism and Christianity in Southern Arabia in the 5th century CE», en *Dor Le-Dor: From the End of Biblical Times to the Redaction of the Talmud,* A. Oppenheimer y A. Kasher (eds.), Jerusalén, Bialik, 1995 (en hebreo), pp. 251-285.

[6] Sobre los intereses del Imperio romano de Oriente en la región, véase el artículo de Zeev Rubin, «Byzantium and Southern Arabia – The Policy of Anastasius», en *The Eastern Frontier of the Roman Empire,* D. H. French y C. S. Lightfoot (eds.), *British Archaeological Reports* 553 (1989), pp. 383-420.

[7] Es bastante posible que el judaísmo goteara desde Himyar a Axum, conduciendo a una judaización de masas y al ascenso de los *falasha beta Israel.* Se sabe que la Biblia fue traducida al Ge'ez entre el siglo IV y VI de nuestra era. La judaizada tribu, conducida por su reina Yudith o Judith, ¿se apoderó del reino en el siglo X? Esta «historia» está densamente envuelta en leyendas y carece de suficiente documentación como para hacer una valoración académica. Véase Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia,* Nueva York, New York University Press, 1992, pp. 44-47.

the Himyarites; una carta del obispo sirio de Beit-Arsham[8] y muchos otros documentos cristianos ofrecen evidencias sobre el poder del rey judío, así como de su crueldad y persecución de los seguidores de Jesús. Un montón de fuentes árabes confirman estas historias, aunque con menos intensidad antijudía[9].

El nombre oficial de Dhu Nuwas era Yusuf As'ar Yath'ar, y tradiciones árabes posteriores también lo llamaron con el apelativo de «Masruk», que probablemente signifique «el del pelo largo». Era famoso por sus largos rizos, y la leyenda cuenta su heroica última batalla y cómo, cabalgando en su gran caballo blanco, se hundió en el mar Rojo. No hay duda de su judaísmo, pero no está claro que fuera de sangre real, ni tampoco exactamente cuándo ascendió al trono. Probablemente fue no mucho después del año 518 d.C., ya que hasta ese año la capital himyarita estaba gobernada por un virrey, un protegido de los etíopes. Contra ellos Dhu Nuwas encabezó una generalizada rebelión en las montañas que lo llevó a apoderarse de Zafar y consolidar su poder por todo el reino. La nobleza lo apoyó, y aquellos que hasta entonces no se habían convertido al judaísmo lo hicieron después de su victoria. Un testimonio sostiene que, cuando Dhu Nuwas se instaló en el trono, los sabios judíos vinieron de Tiberiades para fortalecer la fe mosaica[10].

Con el judaísmo de nuevo en el poder, la ciudad de Najran, con su mayoría cristiana, se rebeló de nuevo. El rey himyarita la sitió durante mucho tiempo y finalmente se apoderó de ella. En la batalla murieron numerosos cristianos, lo que sirvió a Ela Asbeha, rey de Aksum, de pretexto para emprender la guerra contra la Himyar judía. Con el apoyo y la asistencia logística del Imperio bizantino que proporcionó los barcos, los ejércitos cristianos cruzaron el mar Rojo y en el año 525 Dhu Nuwas fue derrotado después de una larga y denodada batalla. La ciudad de Zafar fue destruida, 50 miembros de la familia gobernante fueron hechos prisioneros, y así se puso fin al reino judaizante del sur de la península Arábiga. Un intento de rebelión dirigido por Sayf ibn Dhu Yazan, un descendiente de Dhu Nuwas, fue aplastado.

El régimen respaldado por Etiopía que sucedió al reino judío era desde luego cristiano, pero entre los años 570-580 la región fue conquistada por los persas. Esta conquista detuvo la completa cristianización de Himyar, pero no llevó al país al zoroastrismo (esta religión consiguió pocos seguidores fuera de Persia). Sabemos que la judaizada comunidad de Himyar continuó existiendo bajo los poderes etíopes y

---

[8] Una parte de esta carta fue traducida por H. Z. Hirschberg en su artículo «Jews in the Islamic countries», en Hava Lazarus-Yafeh (ed.), *Chapters in the History of the Arabs and the Islam,* Tel Aviv, Reshafim, 1970 (en hebreo), p. 264.

[9] Sobre estas fuentes, así como sobre los testimonios de la literatura árabe, véase Israel Ben Ze'ev, *The Jews in Arabia,* Jerusalén, Ahiassaf, 1957 (en hebreo), pp. 47-72.

[10] Véase el artículo de H. Z. Hirschberg, «The Jewish Kingdom of Himyar» en Y. Yeshaiahu y Y. Tobi (eds.), *The Jews of Yemen: Studies and Researches,* Jerusalén, Ben Zvi, 1975 (en hebreo), XXV.

persas porque, cuando las fuerzas de Mahoma llegaron en el año 629, el profeta les advirtió en una carta que no obligaran a los cristianos y judíos locales a convertirse al islam. El tipo de recaudación que se estableció sobre los judíos revela que muchos de ellos subsistían de la agricultura, pero no tenemos manera de calcular cuántos permanecieron fieles a su religión o cuántos se convirtieron a la victoriosa religión. Con toda probabilidad un buen número de estos judíos anteriormente se habían vuelto cristianos, y otros se convirtieron al islam después. Pero, como se ha señalado anteriormente, una buena parte continuó creyendo en el antiguo dios *rahman* y, conservando lazos teológicos con los centros de Babilonia, la comunidad judía himyarita sobrevivió hasta el siglo XX.

La existencia de un reino judaizante en el sur de la península Arábiga ya se conocía en el siglo XIX. Heinrich Graetz le dedicó varias páginas en su famosa obra, basadas en relatos sacados de historiadores árabes y de fuentes cristianas. Escribió versiones de Abu Karib Assad y Dhu Nuwas salpicadas de coloridas anécdotas[11]. También Simon Dubnow escribió sobre este reino, no tan extensamente como Graetz pero con datos más exactos[12]. Salo Baron siguió los ejemplos con varias páginas sobre «los antecesores de la judería de Yemen», y buscó de diversas formas justificar la dureza con la que trataron a los cristianos[13].

La historiografía sionista posterior prestó menos atención al reino himyarita. La monumental compilación de Dinur *Israel in Exile* comienza con el «pueblo judío marchando al exilio» en el siglo VII d.C., y de esa manera desaparece el temprano reino judío del sur de Arabia. Algunos estudiosos israelíes cuestionaron el carácter judío de los himyaritas que probablemente no era completamente rabínico; otros simplemente pasaron por encima de este problemático capítulo histórico[14]. Los textos escolares publicados en la década de los cincuenta no mencionan el proselitizado reino del sur que yace enterrado bajo las arenas del desierto.

Solamente los historiadores que se especializaron en la historia de los judíos de los países árabes se refirieron algunas veces a los muchos prosélitos himyaritas. Entre ellos destaca Israel Ben-Zeev, quien a finales de la década de los veinte, publicó en Egipto su libro *Jews in Arabia,* lo editó y lo tradujo al hebreo en 1931 y lo desarrolló considerablemente en 1957. El otro investigador que analizó el reino judío en profundidad fue Haim Zeev Hirschberg con su libro *Israel in Arabia,* que apareció en 1946. Las dos obras proporcionan un amplio lienzo donde se describe la historia de los judíos en el sur de la península Arábiga y, a pesar de su tono nacionalista, son

---

[11] H. Graetz, *History of the Jews,* cit., vol. 3, pp. 61-67.
[12] S. Dubnow, *History of the World-People,* cit., vol. 3, pp. 79-83.
[13] S. Baron, *A Social and Religious History,* cit., vol. 3, pp. 66-70.
[14] Véase, por ejemplo, Yosef Tobi, *The Jews of Yemen,* Leiden, Brill, 1999, pp. 3-4.

obras de elevada erudición. En los últimos años la arqueología ha descubierto nuevos materiales epigráficos, y Zeev Rubin, un destacado historiador de la Universidad de Tel Aviv, es uno de los pocos que continúan la investigación sobre el tiempo perdido de los himyaritas.

Al final de su fascinante descripción del reino judaizado, Hirschberg, quizá el más conocido de los historiadores que se ocupan de los judíos en el mundo árabe, hacía las siguiente preguntas: «¿Cuántos judíos vivían en Yemen?, ¿cuál era su origen racial?, ¿eran de la semilla de Abraham o yemeníes judaizados?». No hace falta decir que no podía responder a esas preguntas, pero, incapaz de detenerse, continuaba:

> No obstante, los judíos que habían llegado desde la Tierra de Israel, quizá también de Babilonia, eran el alma de la comunidad judía en Yemen. No eran pocos; su importancia era considerable y participaban en cada decisión; cuando comenzaron las persecuciones, ellos permanecieron fieles a su pueblo y a su fe. De hecho, muchos de los himyaritas proselitizados no pudieron aguantar el sufrimiento y se convirtieron al islam. Los cristianos desaparecieron totalmente de Yemen, pero los judíos permanecieron como un elemento distintivo, separado de los árabes. Han sido fieles a su fe hasta el día de hoy, a pesar del desprecio y la humillación que los rodeaba [...]. Otros prosélitos, como los jázaros, se asimilaron e integraron entre las naciones porque el elemento judío era escaso, pero los judíos de Yemen permanecieron siendo una tribu viva de la nación judía[15].

Comparada con la meticulosa descripción de la historia de Himyar, y la estricta utilización de fuentes originales en cada etapa de la obra, este párrafo final parece estar fuera de lugar, incluso ser de alguna manera absurdo. Sin embargo merece ser citado porque demuestra la naturaleza y el pensamiento de la historiografía sionista sobre el tema de la proselitización. Hirschberg no tenía la más mínima evidencia respecto al número, si lo había, de «judíos de nacimiento» en las diferentes clases de la sociedad himyarita, ni sobre los orígenes de aquellos que se aferraron a la fe judía. Pero el imperativo etnocéntrico era más fuerte que su formación histórica y exigía que finalizara su trabajo con «la llamada de la sangre». De otra forma, los lectores de esta respetada obra podían caer en el error de pensar que los judíos de Yemen eran descendientes de Dhu Nuwas y de sus curtidos nobles, y no del pacífico Abraham, de Isaac y Jacob, los supuestos patriarcas de todos los judíos del mundo.

La pasión etnobiológica de Hirschberg no era nada excepcional. Prácticamente todos los que escribieron algo sobre la comunidad judía de Yemen la aplicaron una genealogía políticamente correcta que se remontaba a los antiguos judaítas. Algunos

[15] H. Z. Hirschberg, *Israel in Arabia*, cit., p. 111.

eruditos incluso sostuvieron que tras la destrucción del Primer Templo muchos judaítas marcharon al exilio no a Babilonia, sino al sur de Arabia. Otros propusieron que los primeros judíos yemeníes fueron de la dinastía de la reina de Saba. La atractiva invitada del rey Salomón debió de regresar a su país acompañada de «cortesanos judíos», que con gran dedicación obedecieron la orden de creced y multiplicaos. Esta reina tuvo que producir muchos vástagos, porque los etíopes también pensaban que sus reyes descendían de ella.

Así, el capítulo sobre la judaización de los himyaritas quedó abandonado al borde del camino historiográfico dentro del sistema de enseñanza de Israel, y los estudiantes de instituto no saben nada sobre él. El triste destino de este poderoso reino judío que dominó su región es que sus descendientes no estén orgullosos de él y que muchos otros teman mencionar su sola existencia[16].

Fenicios y bereberes: la misteriosa reina Kahina

Los himyaritas no son los únicos que se han desvanecido de la memoria histórica de Israel; el origen de sus compañeros judíos del norte de África también ha desaparecido. Si, de acuerdo con la mitología nacional, los judíos de Yemen son los descendientes de los cortesanos del rey Salomón, o por lo menos de los exiliados de Babilonia, los judíos del Magreb están igualmente considerados descendientes de los exilios del Primer Templo, o de los judíos de España, un linaje supuestamente más elevado. De estos últimos también se dice que, después de la caída, fueron «exiliados» al extremo occidental del Mediterráneo desde el desolado reino de Judá.

El capítulo anterior se ocupaba de la propagación del judaísmo en el norte de África, y de los grandes levantamientos contra Roma entre los años 115 y 117 d.C. En el transcurso de esta rebelión a gran escala, mesiánica y antipagana, surgió un rey judío helenista llamado Lucas (algunos historiadores lo llamaron Andreas) que temporalmente se apoderó de la provincia de Cirenaica, al este de la actual Libia. Su conquista, ferozmente rápida, lo llevó hasta Alejandría en Egipto. Las evidencias muestran que esta feroz rebelión religiosa fue especialmente sanguinaria, como los futuros conflictos monoteístas, y que fue atajada con mano de hierro por los ejérci-

[16] Por el otro lado, los historiadores yemeníes insisten en que los judíos de Yemen son «una parte inseparable del pueblo yemení. Este pueblo se convirtió y adoptó la religión judía en su tierra natal, que entonces era tolerante respecto a las religiones». Esto se afirmaba en una carta de el-Qodai Mohammed Hatem y Ben-Salem Mohammed, titulada «Zionism in Yemeni Eyes», que apareció en el periódico israelí *Haaretz* pero que originalmente fue publicada en *Yemen Times*. Sorprendentemente, en Jerusalén hay una calle que lleva el nombre del rey Du Nuwas.

tos romanos[17]. La propagación del judaísmo se ralentizó en esta provincia, pero no desapareció por completo. En Cirenaica quedaron judíos y prosélitos, y después de los levantamientos el proceso de judaización avanzó lentamente hacia el oeste.

El suspicaz rabino Hosea, que vivió en la Tierra Santa en el siglo III d.C., estaba preocupado por el proselitismo en el norte de África, y el Talmud de Jerusalén lo cita preguntando: «¿Deberían los prosélitos que proceden de Libia esperar tres generaciones?» *(Tractate Kilayim)*. El *amora* dirigente llamado Rav declaró: «Desde Tyre a Cartago la gente conoce a los israelitas y a su padre en el cielo y, al oeste de Tyre y al este de Cartago, la gente no conoce a los israelitas ni a su padre en el cielo» *(Tractate Menahot)*.

El éxito de la propagación del judaísmo en el Magreb se debió probablemente a la presencia en la región de una población fenicia. Aunque Cartago ya había sido destruida en el siglo II a.C., no todos sus habitantes perecieron. La ciudad fue reconstruida y pronto volvió a ser un importante puerto comercial. ¿Adónde fueron entonces todos los cartagineses –los fenicios africanos– que poblaban la costa? Diversos historiadores, especialmente el francés Marcel Simon, han sugerido que un gran número de ellos se convirtieron en judíos, lo que explica la distintiva fuerza del judaísmo por todo el norte de África[18].

Parece razonable suponer que la estrecha semejanza del lenguaje del Antiguo Testamento con el antiguo fenicio, así como el hecho de que algunos de los cartagineses estuvieran circuncidados, facilitó la conversión en masa al judaísmo. El proceso también pudo verse estimulado por la llegada de cautivos de Judea después de la caída del reino. La vieja población, originaria de Tyre y Sidón, se había mostrado durante mucho tiempo hostil hacia Roma, y probablemente saludó a los exiliados rebeldes y adoptó su particular fe. Marcel Simon sugiere que la política filojudía de la mayoría de los emperadores de la dinastía severa, originaria del norte de África, también pudo contribuir a la popularidad de la judaización.

África del Norte fue uno de los éxitos más destacados de la historia de la proselitización en la región del Mediterráneo. Aunque en los siglos III y IV d.C., como se señalaba en el capítulo anterior, el ritmo de conversión al judaísmo descendió en Egipto, Asia Menor, Grecia e Italia –el corazón de la antigua civilización occidental–, las comunidades de creyentes de Yaveh prosperaron a lo largo de la costa del Magreb. La evidencia arqueológica y epigráfica describe una próspera vida religiosa judía. Las excavaciones arqueológicas cerca de la antigua Cartago descubrieron varias tumbas, del siglo III d.C., con inscripciones en caracteres latinos, incluso hebreos o fenicios, con representaciones de candelabros junto a ellas. También por

[17] Dión Casio, *Historia romana*, 68, 32. Véase también Eusebio, *Historia eclesiástica*, 4. 2.

[18] Marcel Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne*, París, Mouton, 1962, pp. 44-52.

toda la región se ha encontrado un gran número de lápidas de prosélitos con nombres griegos o latinos y su religión siempre se consigna junto a sus nombres no hebreos. En Hammam-Lif (antigua Naro), cerca de la actual Túnez, se descubrió una sinagoga del mismo periodo con inscripciones y dibujos de lámparas, candelabros y cuernos de carnero. Sobre el suelo está escrito: «Tu sirvienta Julia la joven mujer que reparó con su fortuna este mosaico para la sagrada sinagoga de Naro». No sorprende que la inscripción llame al jefe de la sinagoga Rusticus y a su hijo, Asterius.

En el norte de África, como en todas partes, muchos de los judaizados permanecieron en un estado de semiconversión o, como se los llamaría más tarde, de «adoradores del cielo» *(Coelicolae).* El Nuevo Testamento menciona a los temerosos de Dios, judíos y prosélitos, que llegan a Jerusalén procedentes de «regiones de Libia alrededor de Cirene» (Hechos 2: 10). En diversas ciudades florecieron muchas sectas sincretistas, y esta heterogénea muchedumbre fue la que dio origen al cristianismo, que se volvió poderoso en esta región y en otras tierras mediterráneas. Dos de los primeros intelectuales de la cristiandad, primero Tertuliano y más tarde Agustín, nacieron en África.

El primero estuvo especialmente preocupado por la fuerza del judaísmo en su nativa ciudad de Cartago. Su amplio conocimiento del Antiguo Testamento y de la tradición judía muestra la fuerza de la cultura religiosa judía local, y su enérgico ataque contra los prosélitos también es una muestra del atractivo popular de este movimiento. Tertuliano buscó explicar el éxito del judaísmo, al contrario que la perseguida cristiandad, señalando que era una religión legal para la ley romana y por ello más fácil de adoptar. Mostró respeto por los judíos, especialmente por la modestia de las mujeres judías, pero atacó con fiereza a los judaizados, sosteniendo que habían adoptado la religión judía por conveniencia, porque en el sagrado Sabbath podían evitar cualquier trabajo[19].

La evidencia de la lucha del cristianismo contra la fuerte presencia judía se encuentra en los escritos de Agustín y en los del poeta cristiano Commodiano. Agustín critica a los «adoradores del cielo», probablemente una secta intermedia entre judíos y cristianos, a los que la Iglesia consideraba herejes o incluso infieles. En su obra *Instructiones,* Commodiano (del que no se conoce la fecha exacta en que vivió) atacó a numerosos prosélitos y se burló de sus cambios de religión y de la descarada inconsistencia de su culto.

El avance de la Iglesia se vio temporalmente detenido por la conquista vándala. Estas tribus germánicas de Europa dominaron el norte de África entre el año 430 y el 530 d.C., donde establecieron un reino cristiano arriano. No hay prácticamente

---

[19] Su opinión del judaísmo la expresó en su «Aduersus Iudaeos», traducido al inglés por Geoffrey D. Dunn, *Tertullian,* Londres, Routledge, 2004, pp. 63-104. La información sobre los judíos de Cartago se puede obtener de Claude Aziza, *Tertullien et le judaïsme,* París, Les Belles Lettres, 1977, pp. 15-43.

información sobre la situación de los judíos del norte de África durante el siglo vándalo, pero se sabe que las relaciones entre los arrianos y los creyentes judíos eran mucho mejores que entre estos últimos y la Iglesia ortodoxa que se estaba consolidando. El regreso del Imperio bizantino a la región restauró la primacía de la Iglesia y aumentó la represión de los herejes y de los infieles. También es bastante probable que, tras esta conquista, algunos de los judíos de la costa –los anteriores cartagineses– huyeran al interior, y otros se fueran hacia el oeste. Aquí empezó la sorprendente historia de una nueva oleada de judaización.

Como escribió Ibn Jaldún, el gran historiador árabe del siglo XIV:

> [Posiblemente] algunos de los bereberes practicaban el judaísmo que habían recibido de sus poderosos vecinos israelitas de Siria. Entre los judíos bereberes estaban los *djeraoua,* habitantes del Aurés, la tribu de Kahina a quien dieron muerte los árabes en sus primeras conquistas. Otras tribus judías fueron los *nefouça,* de los bereberes africanos, los *fendelaoula,* los *medioun, behloula, giatha* y los bereberes del extremo del Magreb, los *fazaz.* Idris I de los Beni el-Hassan, hijo de El-Hassan que alcanzó el Magreb, borró todas las huellas de las religiones que quedaban en su territorio y aplastó la independencia de las tribus[20].

Aparentemente, Ibn Jaldún dio por hecho que por lo menos algunos de los bereberes, habitantes desde hacía mucho tiempo de África del Norte, eran descendientes de los antiguos fenicios o de alguna otra población cananea que tenía su origen en las proximidades de Siria y que se convirtió al judaísmo (en otros sitios incluso habla del origen himyarita de algunos bereberes)[21]. Las tribus judaizadas que recoge eran grandes y poderosas y se extendían por África del Norte. Además de los *djeraoua* (Jerawa), que habitaban las tierras altas del Aurés, los *nefouça* vivían cerca de la actual Trípoli, las tribus *mediouna* vivían en los que actualmente es la parte occidental de Argelia y los *fendelaoua, behloula* y *fazaz* vivían en el territorio de Fez, en el actual Marruecos. A pesar de las conversiones en masa al islam que siguieron a la conquista árabe, estas áreas tribales se corresponden aproximadamente con los lugares donde persistieron comunidades judías hasta los tiempos modernos.

Muchas prácticas culturales –no sólo amuletos– comunes entre los bereberes también se encuentran en los ritos religiosos de los judíos de África del Norte. Algu-

---

[20] Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale,* París, Geuthner, 1968, pp. 208-209. Véase también la declaración del gran historiador árabe sobre la guerra de los ancestros bereberes en Siria contra los israelitas, y su posterior emigración al Magreb. *Ibidem,* p. 198.

[21] *Ibidem,* pp. 168 y 176.

nos de estos judíos siempre hablaron la lengua bereber además del árabe. ¿Fueron los bereberes judaizados, así como sus proselitizados antecesores cartagineses y un puñado de emigrantes judeos, los antecesores de los judíos de África del Norte? Por otra parte, ¿hasta qué punto esta oleada de judaización bereber aumentó el número de judíos en España durante y después de su conquista por los árabes?

Ibn Jaldún regresa en otros momentos a la resistencia contra la conquista musulmana que encabezó la reina de las montañas del Aurés, Dihya al-Kahina. Esta cabecilla de los bereberes judaizados tenía fama de ser una nigromante, de ahí el título de *kahina* (sacerdotisa), probablemente de origen cartaginés o árabe. Fue una gobernante fuerte que en el año 689, cuando los musulmanes emprendieron un renovado esfuerzo por conquistar el norte de África, unió a varias tribus poderosas y logró derrotar a las enormes fuerzas de Hassan ibn al-Nu'man. Cinco años más tarde, después de que la reina hubiera implantado una política de tierra quemada y destruido pueblos y ciudades a lo largo de la costa, llegaron los refuerzos árabes que arrollaron a las fuerzas de la atrevida gobernante bereber y ella misma murió en la batalla. Sus hijos se convirtieron al islam y se unieron a los conquistadores, y éste fue el fin de su largo reino que permanece envuelto en el mito y el misterio.

Ibn Jaldún no fue el único historiador árabe que describió los fascinantes hazañas de Dihya al-Kahina. Ya en el siglo IX d.C. hubo escritores árabes que describieron con detalle su lucha contra los conquistadores musulmanes. El escritor al-Waqidi que vivió en Bagdad resaltó el cruel tratamiento que otorgaba a sus propios súbditos; el califa ibn Khayyat al-Usfuri fijó su muerte en el año 639 d.C.; el historiador persa Ahmad al-Baladhuri recogió la historia de forma resumida e Ibn Abd al-Hakam, quien vivía en Egipto, narró la historia de la reina que también luchó contra los invasores[22]. Los historiadores musulmanes que sucedieron a Ibn Jaldún continuaron escribiendo sobre la reina judaizada, y su historia fue recogida por los investigadores modernos.

Alrededor de las acciones y de la personalidad de la dirigente judía bereber crecieron muchas leyendas. Durante el periodo colonial, los escritores franceses revivieron los viejos mitos para resaltar el hecho histórico de que los árabes eran invasores a quienes se habían opuesto con fiereza los pueblos locales. Más tarde, en el periodo poscolonial, Kahina se convirtió en una heroína árabe, algunas veces bereber; una precursora de la heroína nacional francesa Juana de Arco. Ya que la literatura árabe se refería a ella como una judía misteriosa, algunos historiadores sionistas se sintieron intrigados y unos cuantos retomaron la historia como si Dihya fuera una encarnación tardía de la bíblica profetisa Débora.

---

[22] Sobre estos autores véase Abdelmajid Hannoum, *Colonial Histories, Post-Colonial Memories: The Legend of the Kahina, A North African Heroine,* Portsmouth, Heinemann, 2001, pp. 2-15; también H. Z. Hirschberg, «The Berber Kahina», *Tarbiz* 27 (1957) (en hebreo), pp. 371-376.

Nahum Slouschz, un diligente historiador sionista especializado en los judíos de África del Norte y que completó sus tesis doctoral en París, fue el primero en instalar a Kahina en la memoria judía moderna[23]. Ya en 1919 publicó dos ensayos sobre los judíos bereberes y un artículo titulado «La raza de Kahina»[24]. Sostuvo que África del Norte fue ocupada por un gran número de judíos que llegaron de Jerusalén, y que fue gobernada por ellos mucho tiempo antes de la llegada de los musulmanes. Para él, Kahina la reina guerrera no podía ser una simple bereber proselitizada; tenía que ser judía «de raza».

En 1933 Slouschz profundizó en sus ensayos y los reeditó como un libro en hebreo, *Dihya al-Kahina (Judith la Sacerdotisa)*. La obra contiene un fascinante material histórico teñido de romanticismo y sazonado con folclore y cuentos pintorescos que Slouschz había tomado de la historiografía árabe y francesa[25]. Sostiene que la noble tribu de Kahina, la poderosa tribu *djeraoua* del Aurés –a la que llama Gera–, era una «nación de la raza de Israel»[26]. Estos «geras» habían llegado a la región procedentes de Libia y anteriormente habían vivido en Egipto. Los sacerdotes que dirigían a la tribu habían llegado a las tierras del Nilo en el reinado del rey judeo Josías, exiliados por el faraón Necao. Dihya era el sobrenombre cariñoso de Judith, y realmente pertenecía a una familia de sacerdotes. La tradición judía no permite que las mujeres sean sacerdotisas, pero, como la influencia cananea todavía era fuerte entre ellos, los geras la apodaron *kahina*.

Slouschz nos podía contar que Kahina era bien parecida y fuerte; se decía que era «atractiva como un caballo y poderosa como un luchador»[27]. Los estudiosos franceses la compararon con Juana de Arco, pero Slouschz, basándose en fuentes árabes, señalaba que Kahina «se entregaba al amor carnal con toda la pasión de su ardiente juventud» y que se casó tres veces. El problema era que estos tres maridos no eran judíos de su tribu, y se sabe que uno de ellos era un bereber y otro un griego, es decir, un bizantino. ¿Se hubiera casado una judía legítima con gentiles sin circuncidar? Slouschz explicaba que el judaísmo de las tribus bereberes no tenía la severa forma rabínica que nosotros conocemos, y que por ello tenían otra clase de costumbres:

---

[23] Fue precedido por un judío francés llamado David Cazes, quien sostuvo que la gran reina Kahina no era judía, y que de hecho persiguió a los judíos: los «hijos de Israel» siempre han sido débiles y perseguidos y nunca hubieran podido ser gobernantes tiránicos. En relación con esto, véase A. Hannoum, *Colonial Histories*, cit., pp. 51-55.

[24] Nahum Slouschz, *Un Voyage d'études juives en Afrique: Judéo-Hellènes et Judéo-Berbéris*, París, Imprimerie Nationale, 1909, y «La race de la Kahina», *Revue Indigène: Organe des Intérêts des Indigènes aux Colonies* 44 (1909), pp. 573-583.

[25] Nahum Slouschz, *Dihya al-Kahina (Judith the Priestess): A Heroic Chapter from the History of the Faraway Jews in the Wilderness of the «Dark Continent»*, Tel Aviv, Omanut, 1933 (en hebreo).

[26] *Ibidem*, p. 31.

[27] *Ibidem*, p. 62.

> [Kahina] permaneció fiel a su fe ancestral en su forma antigua, «pre Esdras», común entre los lejanos judíos de África; un judaísmo que no distinguía todavía entre pueblos y que continuaba casándose con sus vecinos y que nunca seguiría el especial aislamiento de los «fariseos» que predominaba en las ciudades romanas y árabes[28].

Afirmar que la legendaria amazona y sus sacerdotes eran de la raza correcta –aunque admitiera que las otras tribus bereberes eran por regla general tribus de prosélitos– le permitía a Slouschz seguir siendo un «sionista etnocéntrico». Estaba convencido de que el sincretismo y una política religiosa flexible habían contribuido a propagar el judaísmo y a convertirlo en una religión popular antes de la llegada del islam. A pesar de las formas no ortodoxas de los creyentes judíos bereberes y de sus singularidades religiosas, ellos y sus descendientes pertenecían definitivamente al «pueblo judío». Slouschz afirmó que él había ido a África a buscar a sus «hermanos nacionales» y estaba convencido de que «Israel era una nación en el mundo»[29].

Hirschberg, un historiador mucho más cauteloso y fiable que Slouschz, fue el segundo investigador que se ocupó de los bereberes judaizados y de su reina Kahina. El prólogo de su libro *History of the Jews in North Africa* incluye el siguiente pasaje:

> La oscuridad de la historia de la mayoría de las comunidades del interior, en la primera mitad del segundo milenio d.C., proporciona un cierto respaldo para la tesis de que una gran mayoría de los judíos del Magreb son del linaje bereber. Esta tesis fue enunciada en varios libros de viajes y adoptada en los escritos históricos modernos, sin que nadie la sometiera a un detallado análisis [...]. La posición respecto a las fuentes es diferente aquí que en el caso de la judaizante Himyar en el sur de Arabia o de los jázaros en las riberas del Volga. Sabemos que la gran mayoría de estos últimos adoptaron el islam en los días de Mahoma y que en el sur de Arabia sólo quedaron los judíos de linaje judío, y también es bien conocido que los judaizantes jázaros han desaparecido por completo. ¿Hay que suponer que precisamente los bereberes en el norte de África permanecieron leales al judaísmo, especialmente cuando la evidencia de su judaización es extremadamente frágil?[30].

[28] *Ibidem*, pp. 68-69. La figura de Dihya al Kahina intrigó a mucha gente, y fue objeto de varios romances históricos. Véase, por ejemplo, Gisele Halimi, *La Kahina*, París, Plon, 2006.

[29] Véase la segunda página de Nahum Slouschz, *Israel's Diasporas in North Africa from Ancient Times to Our Era*, Jerusalén, Kav LeKav, 1946 (en hebreo).

[30] Haim Ze'ev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, vol. 3, Leiden, Brill, 1974, pp. 12-13.

Habiendo demolido la posibilidad de una conexión histórica entre los judíos de Yemen y el reino himyarita, y después de declarar esa ausencia de conexión como un hecho establecido, Hirschberg se sintió obligado a clarificar los orígenes de los judíos del norte de África. Siendo un investigador concienzudo y meticuloso, no quería pasar por alto pasajes históricos incómodos que la mayoría de sus colegas desechaban. Determinados historiadores árabes antiguos habían descrito la conversión de las tribus bereberes al judaísmo, y el hecho de que ni la aprobaran ni la desaprobaran hacía más fiable sus descripción. Y ya que, como él bien sabía, los judíos nunca buscaron convertir a otros, tuvo que ser la presencia de comunidades judías en las tierras de los bereberes la que llevó a algunos de sus habitantes a adoptar el judaísmo.

Hirschberg pronto tranquilizó a sus lectores; más adelante afirmaba que estos prosélitos eran una minúscula minoría dentro de la población judía. Además, observó que apenas hay algún testimonio judío sobre el tema de los prosélitos; la lengua bereber dejó pocas huellas en la cultura escrita judeoarábiga y el Antiguo Testamento nunca se tradujo al bereber. El hecho de que, después de la conquista musulmana, los judíos adoptaran el árabe con rapidez mientras que los bereberes presentaron una resistencia más fuerte a la acomodación lingüística prueba que los primeros no eran de origen bereber. En cuanto al relato sobre la reina judaizada, no era muy significativo, ya que ella no actuó en el espíritu del judaísmo y en último término no hizo ninguna contribución a su favor. De hecho, su nombre era Kahya, y los escritores árabes lo malinterpretaron como Kahina[31].

Desde luego Hirschberg sabía que la cultura bereber era mayoritariamente una tradición oral y, por lo tanto, no se encuentran huellas suyas en la literatura y el lenguaje árabe del norte de África. Sabía que había muchos nombres, denominaciones familiares, supersticiones y costumbres comunes entre creyentes judíos y bereberes musulmanes. (Por ejemplo, la costumbre de los que caminan por la calle en Pentecostés salpicando con agua era tanto judía como bereber; el estatus relativamente libre de las mujeres judías también se parecía más a las costumbres bereberes que a las árabes, etc.) En muchas comunidades judías el nombre familiar Cohen (sacerdote) no aparecía en absoluto, mientras que en otras casi todos los miembros de la congregación se llamaban Cohen y en cambio no había un solo Levy, lo que podría indicar conversiones colectivas. Además, algunas tribus bereberes islamizadas habían conservado ciertas costumbres judías, como no encender fuegos en vísperas del Sabbath y evitar el pan con levadura durante la fiesta de primavera. Sin embargo, este último hecho sólo servía para reforzar las convicciones de Hirschberg: «La antigua cristiandad desapareció por completo del norte de África, mientras que el judaísmo persistió durante siglos. Realmente, no sólo los bereberes cristianos se con-

[31] *Ibidem*, pp. 94-97.

virtieron en musulmanes; también lo hicieron los bereberes proselitizados. Sólo permanecieron los judíos de la semilla de Abraham»[32].

Las convicciones de Hirschberg eran tan firmes que se olvidó de sus creencias etnorreligiosas según las cuales también los árabes habían descendido del gran patriarca. Pero este típico desliz es menor. Su constante esfuerzo por demostrar que los judíos eran una nación-raza que había sido desgarrada de su antigua tierra natal y marchado a un errante exilio era mucho más significativo y, como hemos visto hasta ahora, cumplía los imperativos de la historiografía sionista dominante. Su incapacidad para elevarse por encima de la purificadora ideología esencialista que guiaba toda su investigación perjudicó a su trabajo, y fue esta incapacidad la que constituyó la «fuente científica» que apoyaba los planteamientos habituales en los libros de texto de Historia del sistema educativo israelí.

André Chouraqui, un investigador franco-israelí y un personaje público nacido en Argelia, estaba menos preocupado sobre la pureza de su ascendencia; su libro *Between East and West: A History of the Jews of North Africa* muestra un significativo cambio historiográfico: «Pero, mientras que las últimas comunidades cristianas de los bereberes sobrevivieron solamente hasta el siglo XII, el judaísmo en el norte de África retuvo la lealtad de sus prosélitos hasta nuestros días. A mitad del siglo XX, se calcula que la mitad de los judíos de África del norte son descendientes de conversos bereberes»[33].

Para calcular la proporción de descendientes bereberes en la comunidad judía del Magreb, Chouraqui no tenía más datos de los que tuvo Hirschberg: lo mismo podían hablar del 9 por 100 como del 99 por 100. Su libro se publicó por primera vez en francés en la década de los cincuenta y claramente buscó alienarse con los estudiosos franceses sobre el Magreb. En aquel momento era difícil rebatir la extendida consideración del antiguo judaísmo como una religión fuertemente proselitizadora, y los posteriores lectores hebreos del libro recibieron una versión mucho menos etnocéntrica y más razonable sobre los orígenes de los judíos del norte de África. El libro resalta los esfuerzos judíos para proselitizar a los cartagineses y no duda en vincular esta creciente influencia por toda la región con la judaización masiva de los bereberes. Chouraqui también escribió sobre la reina judía Kahina, sosteniendo que, aunque había tratado con dureza a sus súbditos judíos, «las batallas finales del pue-

---

[32] H. Z. Hirschberg, «The Judaized Berbers in North Africa», *Zion*, vol. 22, 1957, p. 19. Věase también otro cuidadoso artículo que busca adoptar la perspectiva «étnica» de Hirschberg, J. Chetrit y D. Schroeter, «Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord», en P. Balta, C. Dana y R. Dhoquois-Cohen (eds.), *La Méditerranée des Juifs*, París, L'Harmattan, 2003, pp. 75-87.

[33] André N. Chouraqui, *Between East and West: A History of the Jews of North Africa*, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1968, pp. 37-38. Estas frases no se encuentran en la edición inglesa, pero aparecen en la hebrea.

blo judío antes de los tiempos modernos no fueron contra Roma en la Tierra de Israel, en el siglo I d.C., sino más bien contra los árabes en África en el siglo VII»[34].

Como veremos más adelante, la pasión nacional de Chouraqui lo confundió ligeramente: ésas no fueron las últimas batallas del pueblo judío contra los árabes antes del siglo XX. Los jázaros, justo antes de su conversión en masa al judaísmo, superaron a Kahina y a sus tropas de judíos bereberes en detener el avance del islam, y lo lograron incluso después de las batallas en África del Norte. Pero, antes de ocuparnos de los «lejanos judíos» de Oriente (los ríos Volga y Don están al este del Magreb), es necesario mencionar el significativo apoyo a la consideración de los judíos del Magreb como descendientes de bereberes judaizados y de árabes judaizados que acompañaron a los ejércitos del islam. Este apoyo viene del campo de la filología.

El profesor Paul Wexler de la Universidad de Tel Aviv estaba principalmente interesado por la judería española, pero, ya que desde las primeras etapas la historia de esta comunidad se relacionaba con la del norte de África, pudo arrojar nueva luz sobre el tema. Su libro *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews* sostiene que «los judíos sefardíes son principalmente descendientes de los árabes, bereberes y europeos que se convirtieron al judaísmo en el periodo comprendido entre el auge de las primeras comunidades judías en Asia occidental, África del Norte y Europa meridional y el siglo XII»[35]. Desde luego, puede haber algunos descendientes de judeos en esas comunidades, pero debieron de ser una ínfima minoría. ¿Cómo alcanzó Wexler una conclusión tan herética, contraria al discurso hegemónico del mundo académico en el que trabajaba?

Wexler sostenía que la triste falta de testimonios históricos sobre la primera formación de grupos judíos en la península Ibérica nos obliga a apoyarnos en la evolución de sus lenguajes y en sus datos etnográficos. Como «arqueólogo filológico» Wexler rastrea habilidosamente vestigios lingüísticos encontrados en los textos y en los lenguajes que todavía hoy están en uso, y llegaba a la conclusión de que los orígenes de los judíos sefardíes eran extremadamente heterogéneos y difícilmente judeos. La mayoría llegaron a Europa desde el norte de África con la conquista musulmana, a principios del siglo VIII d.C., y se pueden encontrar huellas del judeoárabe del Magreb y de costumbres bereberes en el lenguaje y la cultura judeoibérica. Y, si el lenguaje árabe era el factor decisivo desde el punto de vista lingüístico, en términos cultural-religiosos y demográficos, la presencia bereber era la más importante[36].

---

[34] A. N. Chouraqui, *A History of the Jews of North Africa*, Tel Aviv, Am Oved, 1975 (en hebreo), p. 65.

[35] Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, Nueva York, SUNY, 1966, XV.

[36] *Ibidem*, pp. 105-106.

Además –y éste puede ser el descubrimiento más importante de Wexler– el hebreo y el arameo no aparecieron en los textos judíos hasta el siglo X d.C., y no fueron producto de un anterior desarrollo lingüístico autóctono. Esto significa que en España en el siglo I d.C. no se habían establecido exiliados o emigrantes de Judea, ni habían introducido su lenguaje original. Durante el primer milenio d.C., los creyentes judíos en Europa no sabían hebreo o arameo. Solamente después de la canonización religiosa del árabe clásico en el mundo musulmán, y del latín medieval en la cristiandad, el judaísmo adoptó y propagó su propio lenguaje religioso como un elevado código cultural[37].

La teoría de Wexler puede explicar la gran adivinanza de los textos escolares de historia en Israel. Los autorizados eruditos no han conseguido proporcionar una explicación razonable para la existencia de una comunidad judía tan grande en España, una animada y creativa comunidad que era considerablemente mayor, numéricamente, que los grupos de creyentes que habían aparecido en Italia, el sur de la Galia o en las tierras germánicas.

Probablemente el judaísmo empezó a germinar en la península Ibérica en los primeros siglos después de Cristo, principalmente entre soldados romanos proselitizados, esclavos y mercaderes, igual que lo hizo en otras colonias imperiales en el noroeste del Mediterráneo. En el Nuevo Testamento, Pablo escribe: «Cuando sea que haga mi viaje a España, iré a veros» (Rom. 15: 24); probablemente pretendía predicar entre las primeras congregaciones judío-cristianas que se estaban empezando a organizar allí. Las decisiones adoptadas por el sínodo de obispos en Elvira proporcionan evidencias del sincretismo monoteísta que todavía era fuerte en el sur de Europa occidental durante el siglo IV d.C.[38]. Más tarde, la severidad con que los gobernantes visigodos trataron a los creyentes judíos y a los nuevos prosélitos, principalmente en el siglo VII d.C., llevó a muchos de ellos a huir a África del Norte. Su venganza histórica no tardaría mucho en producirse.

La conquista musulmana de la península Ibérica, que empezó en el año 711, fue realizada principalmente por regimientos bereberes que bien pudieron incluir a muchos prosélitos, que aumentaron el tamaño demográfico de las viejas comunidades judías. Fuentes cristianas contemporáneas condenaron el comportamiento traidor de los judíos en diversas ciudades que saludaron a las fuerzas invasoras y que incluso fueron reclutados por ellas como tropas auxiliares. Realmente, la huida de muchos cristianos llevó a los judíos, sus rivales, a ser nombrados gobernadores de muchas ciudades.

---

[37] *Ibidem*, p. 118.

[38] Véase Alfredo M. Rabello, *The Jews in Spain before the Arab Conquest in the Mirror of Legislation*, Jerusalén, Zalman Shazar, 1983 (en hebreo), pp. 29-30. Respecto a la actitud de los visigodos respecto a la conversión, véase el capítulo «Jewish Proselytism» en Solomon Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Nueva York, Kraus Reprint, [1937] 1970, pp. 42-56.

En su compilación *Israel in Exile,* Ben-Zion Dinur había incluido muchas citas de fuentes árabes que corroboraban a las cristianas; una de ellas es la siguiente:

> El tercer regimiento, que había sido enviado contra Elvira, sitió Granada, la capital de ese Estado, y confió el bloqueo a una fuerza local formada por musulmanes y judíos, y eso fue lo que hicieron allí donde encontraron judíos [...]. Después de haberse apoderado de Carmona, Musa atacó Sevilla [...]. Después de un asedio que duró muchos meses, Musa capturó la ciudad, y los cristianos huyeron a Baya. Dejando a los judíos como el ejército permanente en Sevilla, Musa avanzó hacia Mérida. Además, cuando Tariq vio que Toledo estaba vacía, llevó allí a los judíos y dejó a algunos de sus hombres con ellos, mientras que él se dirigía hacia Wadi al-Hajara [Guadalajara][39].

Tariq ibn Ziyad, el comandante supremo y primer gobernador musulmán de la península Ibérica (Gibraltar lleva su nombre), era un bereber de la tribu judaizada de Nefouça. Llegó a España con 7.000 soldados que pronto se convirtieron en 25.000, ya que muchos de los habitantes se unieron a ellos. Dinur dice que «entre ellos había muchos judíos». El historiador sionista, que saca su información de investigadores españoles, admite con reluctancia que algunos de estos investigadores «sostienen que todos los bereberes que tomaron parte en la conquista árabe de España eran judaizados»[40].

Sería una exageración fabulosa sostener que la conquista de España fue una operación coordinada de musulmanes y bereberes judíos. Pero, como hemos visto, la fructífera cooperación entre las dos religiones empezó en Iberia al comienzo de la invasión, por lo que es razonable suponer que el estatus favorecido de los judíos contribuyó a una significativa expansión de sus comunidades. Sin embargo, los judíos que ya estaban establecidos sólo pudieron poner en práctica su habilidad para proselitizar a paganos y cristianos en las primeras etapas de la presencia musulmana, cuando la hegemonía cristiana se retiró y la conversión masiva al islam todavía no había empezado[41]. Esta opción empezaría a reducirse en el siglo IX, aunque nunca desapareció por completo.

La oleada de islamización no detuvo la inmigración de creyentes judíos de todas partes de la Europa meridional y todavía más de África del Norte. En su importante libro sobre la judería sefardí, Yitzhak Baer señaló con admiración que la España

[39] B. Z. Dinur, *Israel in Exile,* cit., vol. 1, 1, pp. 116-117.

[40] *Ibidem,* pp. 24-25. Dinur remite a los lectores al libro de Eduardo Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España,* Madrid, Progreso Editorial, 1892, p. 89.

[41] Jane S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience,* Nueva York, The Free Press, 1992, p. 19.

árabe se había convertido en un «refugio para judíos»[42]. La comunidad judía prosperó demográficamente gracias al proselitismo local y a las oleadas de conquistas e inmigración. También floreció culturalmente gracias a la admirable simbiosis con el arabismo tolerante del reino de Al-Andalus y de los reinos de taifas que lo sucedieron. La vida judía en las regiones musulmanas demostró la posibilidad de una sociedad multirreligiosa en un mundo medieval donde la consolidación del monoteísmo se expresaba cada vez más en la humillación y a menudo en la persecución de los «infieles». En esos mismos momentos, en el otro extremo de Europa había un reino que destacaba por su falta de fanatismo religioso.

¿Un Kan judío? Un extraño imperio se levanta en el este

A mediados del siglo X, la era dorada sefardí, Hasdai Ibn Shaprut, un médico e importante estadista en la corte del califa de Córdoba 'Abd ar-Rahman III, escribió una carta al rey de los jázaros, José ben Aaron. Los rumores sobre un gran imperio judío lindando con Europa oriental habían llegado hasta las elites judías del extremo occidental del continente y habían suscitado una gran curiosidad: ¿era éste, por fin, un reino judío que no estaba subordinado a los poderes musulmanes o cristianos?

La carta comienza con un poema de alabanza al rey –con un acróstico compuesto por Menahem ben Saruq, el secretario de Hasdai y el poeta hebreo más destacado de la península Ibérica[43]– seguido por la presentación que el remitente hace de sí mismo (entre otras cosas, desde luego como descendiente de los exiliados de Jerusalén) y una descripción del reino en el que vive. Después pasa al tema que lo preocupaba:

> Ha habido mercaderes que me han dicho que hay un reino de judíos llamado Alkhazar, y no los creí porque pensé que lo decían por agradarme y establecer relaciones conmigo. Estuve confundido sobre ello hasta que llegaron emisarios de Constantinopla con un regalo de su rey para el nuestro, y les pregunté sobre él. Me aseguraron que era cierto, que el reino se llama Alkhazar y que entre Constantinopla y su país había un viaje de 15 días por mar pero que por tierra hay muchas naciones entre no-

[42] Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain,* vol. 1, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1971, p. 24 [ed. cast.: *Historia de los judíos en la España cristiana,* Zaragoza, Riopiedras, 1998]. Acompaña esta declaración con el relato del sacerdote Bodo, quien marchó a Zaragoza en el año 839 de nuestra era, donde se convirtió al judaísmo y tomó el nombre de Eleazar.

[43] Sobre este poeta, véase Tova Rosen-Mokked, «Khazars, Mongols and pre-Messianic Sufferings», en *Between History and Literature,* Michal Oron (ed.), Tel Aviv, Dionon, 1983 (en hebreo), pp. 41-59.

sotros. Y que el nombre de su rey es José [...]. Y, cuando oí esto, me invadió la fuerza y mis manos se volvieron más fuertes y mi esperanza aumentó, y me incliné e hice reverencias al Señor del cielo. Busqué un emisario fiel para enviarlo a vuestra tierra para encontrar la verdad y para saludar a mi señor, el rey y a sus sirvientes, nuestros hermanos, pero era difícil hacerlo porque la distancia es muy grande[44].

Hasdai continúa describiendo con detalle todas las dificultades que suponían el enviar la carta, y finalmente hace preguntas directas: ¿de qué tribu es el rey?; ¿se trasmite de padres a hijos, como hacían los antepasados en la Torah?; ¿qué tamaño tiene el reino?; ¿quiénes son sus enemigos y sobre quién gobierna?; ¿tiene prioridad la guerra sobre el Sabbath?; ¿cuál es el clima del país?, y así sucesivamente. La curiosidad de Hasdai no tenía límites por lo que se disculpaba cortésmente.

No se sabe cuánto tiempo pasó hasta que llegó la respuesta del rey jázaro, pero en una larga carta el rey José contestaba a las preguntas de Hasdai lo mejor que podía. Describió sus orígenes y las fronteras de su reino:

Habéis preguntado de qué nación, familia y tribu somos. Sabed que somos hijos de Jafet y de su hijo Togarma [...]. Se dice que en su tiempo mis antepasados eran solamente unos pocos y que el Señor les concedió fuerza y audacia, y lucharon contra muchas naciones más poderosas que ellos, y con la ayuda de Dios los expulsaron y heredaron el país [...]. Pasaron muchas generaciones hasta que surgió un rey cuyo nombre era Bulan, un hombre sabio y temeroso de Dios, que puso toda su confianza en el Señor y expulsó a todos los hechiceros e idólatras del país y vivió bajo el manto del Señor [...]. Este rey convocó a todos sus ministros y sirvientes y les dijo todas estas cosas. Ellos quedaron contentos y aceptaron los juicios del rey y entraron bajo el manto de Shekhiná [...]. Entonces surgió un rey entre sus hijos llamado Abdías, un hombre justo y honesto que reformó el reino y estableció la Ley en el orden apropiado, y construyó sinagogas y seminarios y trajo a muchos de los sabios de Israel [...][45].

Con un estilo épico y ornamentado, el rey describe la conversión al judaísmo y enumera las razones que llevaron a sus antepasados a preferir la religión judía frente a los otros dos monoteísmos. En un tono invadido por una fervorosa creencia en la Torah y sus mandamientos, continúa describiendo la situación de su reino, su tamaño, población y el poder de sus enemigos y rivales (los rusos y los ismaelitas).

---

44 La carta de Hasdai Ibn Shaprut y la respuesta del rey de los jázaros se pueden encontrar en Abraham Kahana (ed.), *The literature of History*, Varsovia, 1922 (en hebreo), p. 38.

45 *Ibidem*, pp. 42-43. La primera versión impresa de la correspondencia fue publicada en torno al año 1577 por Isaac Abraham Akris.

Diversos embellecimientos y adiciones literarias a los viejos textos llevaron a algunos investigadores a concluir que estas cartas, especialmente la respuestas del rey, no fueron escritas en el siglo x d.C., y pudieran ser falsificaciones o correcciones de autores musulmanes. Hay dos versiones de la carta de José, una larga y otra corta, pero ciertos términos de la versión reducida no pertenecen al léxico árabe, y su autor no formaba parte del mundo cultural musulmán. Además, el distintivo uso lingüístico del hebreo bíblico «conexión invertida» *(vav hahipukh)* indica que la carta de Hasdai y la repuesta del rey no fueron escritas por la misma mano. La carta del rey jázaro probablemente fue copiada y embellecida muchas veces, pero el núcleo de su información parece verdaderamente fiable ya que concuerda con testimonios árabes contemporáneos; por ello no puede ser descartada como una simple creación literaria[46].

En cualquier caso, desde finales del siglo XI hay evidencias de que, a pesar de las dificultades de las comunicaciones internacionales, por todo el mundo intelectual judío circulaban copias de ambas cartas en varias versiones. Por ejemplo, el rabino Yehudah al-Barzeloni, que cuestionaba la veracidad de estas copias, comentó: «Hemos visto algunas versiones de la carta escrita por el rey José, hijo de Aarón el sacerdote jázaro, al rabino Rabbi Hasdai hijo de Yitzhak, y no supimos si era auténtica o no». Sin embargo, finalmente este agudo investigador, que detestaba las fabulas, quedó convencido y llegó a admitir que «los jázaros proselitizaron y tuvieron reyes prosélitos; he oído que todo esto está escrito en los libros de los ismaelitas que vivieron entonces y escribieron sobre ello en sus libros». Por ello copió la carta del rey José y citaba una parte en su propio trabajo[47].

Es casi seguro que en el siglo XII el rabino Yehudah Halevi conocía esta correspondencia. Atribuyó la conversión al judaísmo del monarca jázaro a una monoteísta sesión de puesta en común a tres bandas. Su descripción al comienzo de su obra *Kuzari* está adaptada de la carta del rey José, con algunos cambios de estilo y detalle[48]. Hay que señalar que Rabad (el rabino Abraham den David), varias décadas más joven que Yehudah Halevi y uno de los padres de la Cábala en Provenza, hablando sobre Europa oriental dijo: «Había pueblos jázaros que proselitizaban, y su

---

[46] Sobre la autenticidad de la carta, véase el excelente artículo de Menahem Landau, «The actual status of the problem of the Khazars», *Zion* 13 (1953), pp. 94-96; también D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, Princeton University Press, 1954, pp. 125-170.

[47] Véase todo el pasaje y el comentario sobre él en Simcha Assaf, «Rabbi Yehudah al-Barceloni on the missive of Joseph the Khazar king», *Sources and Research on Israel's History*, Jerusalén, Harav Kook, 1946 (en hebreo), pp. 92-99.

[48] Al comienzo del libro, Halevi dice: «[Ello] me hizo recordar las discusiones del rabino que estudió con un rey jázaro, el que se convirtió al judaísmo hace unos cuatrocientos años. La historia de este rey está bien recogida en los libros de historia», *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*, Northvale, Jason Aronson, 1998, p. 1.

rey José envió una carta al presidente, el rabino Hasdai ben Shaprut, hijo de Yitzhak, para decirle que él era seguidor del rabinato al igual que todo su pueblo». Rabad continúa diciendo que, cuando estuvo en Tolitula [Toledo], se reunió con estudiantes judíos que le dijeron que eran jázaros y fieles al judaísmo rabínico[49].

Mientras que las historias de los himyaritas y bereberes judaizados fueron borradas de la conciencia general, en el caso de los jázaros era más difícil dejar páginas en blanco. En primer lugar, el público secular moderno conocía *Kuzari,* el tratado teológico terminado en el año 1140 por Yehudah Halevi, una figura muy respetada de la tradición judía y una figura canónica para la cultura sionista debido a su especial relación con la Tierra Sagrada. En segundo lugar, había muchas evidencias históricas sobre el reino jázaro en fuentes árabes, persas, bizantinas, rusas, armenias, hebreas e incluso chinas. Todas estaban de acuerdo en que era un reino poderoso, y muchas de las fuentes también se refieren a su inesperada conversión al judaísmo.

Además, la posición histórica de este reino y los acontecimientos que siguieron a su ruptura habían llegado a la primera historiografía judía del este de Europa que batalló con este tema durante décadas. Incluso los reconstructores sionistas del pasado dudaron durante mucho tiempo en abordar esta cuestión, y unos pocos intentaron investigarla con apropiada meticulosidad. Pero, finalmente, el amplio interés por el reino jázaro empezó a disminuir y prácticamente se evaporó en Israel con la institucionalización de la memoria histórica, unos diez años después de su nacimiento.

Aunque el reino medieval de los jázaros existió en una lejana oscuridad, y ningún teólogo de talento lo había alabado e inmortalizado como hicieron los autores bíblicos en su momento y lugar, sin embargo está avalado por fuentes externas mucho más abundantes y variadas de las que existen sobre el reino de David y Salomón. La Jazaria judía no sólo fue inconmensurablemente mayor que cualquier reino histórico en la tierra de Judea, sino también más poderosa que Himyar o el reino del desierto de Dihya al-Kahina.

La historia de los jázaros es fascinante. Comienza en el siglo IV d.C., cuando algunas tribus nómadas acompañaron a los hunos cuando se abalanzaron sobre Occidente. Continúa con el levantamiento de un gran imperio en las estepas del río Volga y en el norte del Cáucaso, y finaliza con la invasión mongol del siglo XIII, que barrió todas las huellas de este extraordinario reino.

Los jázaros eran una coalición de poderosos clanes túrquicos o huno-búlgaros que, cuando empezaron a asentarse, se mezclaron con los escitas que habitaban en las montañas y estepas entre el mar Negro y el Caspio, que durante mucho tiempo se

[49] «The book of the Kabbalah of Abraham ben David», en *The Order of the Sages and the History,* copiado de Clarendon en Oxford, 1967 (en hebreo), pp. 78-79.

conoció como el mar Jázaro[50]. En su momento de mayor esplendor, el reino englobaba a toda una variedad de tribus y de grupos lingüísticos, alanos y búlgaros, magiares y eslavos. Los jázaros recaudaban impuestos de todos ellos y gobernaban una extensa masa continental que se extendía desde Kiev en el norte hasta la península de Crimea en el sur y desde el curso alto del Volga a la actual Georgia.

A partir del siglo VI, testimonios persas y seguidos por otros musulmanes arrojaron luz sobre las primeras etapas de la saga jázara. Invadieron el reino sasánida y hostigaron a los habitantes de sus fronteras y alcanzaron la zona alrededor de Mosul, en el actual Iraq. A comienzos del siglo VII, durante el reinado del rey persa Cosroes II, un matrimonio con la hija del rey jázaro selló una alianza que permitió a los persas construir fortificaciones en los pasos de las montañas del Cáucaso, y todavía pueden verse restos de estas fortificaciones contra las invasiones jázaras. Fuentes armenias y bizantinas revelan que en los años siguientes el reino jázaro formó una alianza con el Imperio romano de Oriente en su lucha contra los persas, y se convirtió en un importante factor para el equilibrio del poder en la región. El obispo armenio del siglo VII, Sebeos, escribió en su *Historia de Heraclio:* «Ellos [los nobles armenios] pasaron a servir al gran Kan, rey de las tierras del norte. A las órdenes de su rey, el Kan [...], marcharon a través del paso de Jor para ir en ayuda del rey de Grecia»[51].

El Kan –el título del gobernante de Jazaria– mantuvo amplias relaciones con el Imperio bizantino. El futuro emperador Justiniano II, quien había sido exiliado a Crimea, escapó a finales del siglo VII al reino jázaro donde se casó con una princesa del reino. Ella fue rebautizada como Teodora y más tarde sería una poderosa emperatriz. Éste tampoco fue el único lazo matrimonial entre los dos reinos. En el siglo X, el gobernador y escritor Constantino VII Porfirogéneta escribió: «El emperador León [III] [...] por medio del matrimonio se convirtió en aliado del Kan de Jazaria, al aceptar a su hija como esposa [para su hijo Constantino V], avergonzando al Imperio bizantino y a sí mismo porque con ello abandonó los preceptos de sus antepasados y los trató con desdén»[52].

Esta boda no tradicional, interdinástica, se celebró en el año 732 d.C., y el hijo que nació de ella se convirtió en el emperador León IV el Jázaro. También fue el

---

[50] Incluso hay una descripción de su aspecto físico en *Yaqut al-Hamawi, Kitab mu'jam al-buldan (Diccionario de los países)*, que cita Ibn Fadlan: «Los jázaros no se parecen a los turcos. Tienen el pelo negro y son de dos tipos: unos llamados los Kara-jázaros [jázaros negros], que son morenos rayando el negro profundo como si fueran una clase de indios, y un tipo blanco [Ak-jázaros], que son sorprendentemente bien parecidos», citado en A. Kahana (ed.), *The Literature of History,* cit., p. 50.

[51] Citado en B. Z. Dinur, *Israel in Exile,* vol. 1, 2, cit., pp. 47-48. (No es cierto que Sebeos escribiera el libro.)

[52] *Ibidem,* p. 51.

punto álgido de las relaciones diplomáticas entre los dos poderosos reinos. Los jázaros triunfaron en muchas batallas para detener el avance de los musulmanes hacia el norte y, temporalmente, salvaron al Imperio bizantino del amenazante cerco que hubiera precipitado su colapso.

La muchas batallas entre musulmanes y jázaros fueron descritas por numerosos cronistas árabes, que no tenían reparos en copiarse entre ellos sus obras. Ibn al-Athir escribió que «lucharon fieramente y ambos bandos aguantaron. Luego, los jázaros y los turcos vencieron a los musulmanes [...]. Después de que al-Jarrah cayera en el campo de batalla, los jázaros codiciaron [el país] y se adentraron muy en su interior, alcanzando Mosul»[53]. Esto sucedió en el año 730 d.C., pero la respuesta no tardó en llegar. Después de un tremendo esfuerzo logístico y de nuevas batallas, los ejércitos árabes consiguieron repeler al resuelto enemigo. Bajo el mando del futuro califa Marwan II incluso avanzaron con grandes fuerzas sobre la propia Jazaria, y su condición para retirarse fue la conversión al islam del Kan. El soberano jázaro aceptó y los ejércitos árabes se retiraron a las montañas del Cáucaso, que se establecieron como la frontera final entre Jazaria y el mundo musulmán. Como veremos, la conversión temporal del pagano reino jázaro no fue muy significativa, aunque muchos de los súbditos aceptaron la fe de Mahoma.

La mayoría de las fuentes describen el reino jázaro como poseedor de un original gobierno dual: un líder religioso supremo y un activo líder secular. Ahmad ibn Fadlan, un diplomático y escritor que en el año 912 d.C. fue enviado por el califa al-Muqtadir al país de Bulgaria, en el Volga, atravesó Jazaria y describió el país en sus excepcionales notas de viaje. Sobre los jázaros y su sistema político, escribió:

> En cuanto al rey de los jázaros, conocido como el Kan [Kagan], solamente se le ve una vez cada cuatro meses, y a una respetuosa distancia. Se le llama el Gran Kan, y a su segundo se le llama el Kan Bey. Este último es quien está al mando de los ejércitos, administra el reino y cuida de él. Lanza asaltos e incursiones y los reyes vecinos se rinden ante él. Todos los días visita al Gran Kan, de manera deferente, mostrándose humilde y modesto ante él[54].

Más información se encuentra en la obra del cartógrafo y cronista Al-Istakhri, escrita alrededor del año 932. Su descripción es más vívida y pintoresca:

---

[53] *Ibidem*, p. 48.

[54] *Ibidem*, p. 24. El cronista del siglo X, Ahmad Ibn Rustah, escribió que el segundo también era llamado «Aysha». Véase Abraham Polak, *Khazaria: History of a Jewish Kingdom in Europe*, Tel Aviv, Byalik, 1951 (en hebreo), p. 286.

En cuanto a su régimen y gobierno, su maestro recibe el nombre de Kan Jázaro, que es más elevado que el rey de los jázaros, aunque es el rey quien le otorga sus poderes. Cuando quieren nombrar a un Kan, lo estrangulan con un cordón de seda y, cuando está casi asfixiado, le preguntan: «¿Cuánto tiempo quieres reinar?». Y él replica: «Tantos años». Si muere antes de ese plazo, [no hay problema]; en caso contrario, cuando cumple el plazo, lo matan. Solamente los hijos de las familias importantes pueden acceder al puesto de Kan y, aunque no tiene ningún poder real, es adorado y venerado cuando aparece ante la gente. Sin embargo nadie accede a su presencia excepto un pequeño número de personas como el rey y los de su rango [...]. Y no se nombra Kan a nadie que no sea fiel al judaísmo[55].

Otras fuentes árabes corroboran la existencia de un poder dual en Jazaria. Se trataba de un régimen eficaz que mantenía una mística alrededor del Gran Kan y utilizaba al príncipe de mayor talento y capacidad como el Bey, que actuaba como un virrey militar. El halo de santidad que acompañaba al Kan no le impedía mantener un harén de 25 mujeres y 60 concubinas, aunque esto no se puede considerar necesariamente como una devota muestra de emulación del bíblico rey Salomón.

La sede de los gobernantes estaba en la capital Itil, junto al estuario del Volga en el mar Caspio. Desafortunadamente parece que el cambio del curso de los grandes afluentes del río y la subida del nivel del mar inundó la ciudad, cuya localización exacta permanece desconocida. Si el reino mantuvo un archivo documental, se perdió, y los investigadores tienen que apoyarse principalmente en fuentes externas. Itil fue mayormente una ciudad de tiendas de campaña y casas de madera, y solamente la residencia de los gobernantes estaba construida con ladrillos. La descripción de Ibn Fadlan proporciona algunos detalles:

Al-Khazar es el nombre de una región (y de un clima), y su capital se llama Itil. Itil es el nombre del río que corre por al-Khazar desde las tierras de rusos y búlgaros. Itil es una ciudad y al-Khazar es el nombre del reino, no de la ciudad. Itil tiene dos partes [...]. El rey reside en la parte occidental, de una parasanga de extensión, rodeado por un muro irregularmente construido. Sus casas están hechas de pieles excepto unas pocas hechas de barro. Hay mercados y baños públicos[56].

Los habitantes ya no eran pastores nómadas como sus antepasados, pero la población todavía migraba cada primavera a las zonas rurales para cultivar el suelo, y

[55] B. Z. Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, cit., pp. 42-43.
[56] *Ibidem*, p. 23.

pasaban el duro invierno en la capital donde el clima era más templado por su proximidad al mar. Al-Istakhri señaló:

> En verano marchan a los campos a 20 leguas, para sembrar y recolectar. Ya que unos están cerca del río y otros de la pradera, llevan [los productos] en carretas y por el río. Su alimento principal es el arroz y el pescado. La miel y la cebada que envían fuera del país les llega a ellos de la región de los rusos y búlgaros[57].

Al-Istakhri también describe otra ciudad: «Los jázaros tienen una ciudad llamada Samandar [...]. Tiene muchos jardines, y se dice que contiene unos cuatro mil viñedos que llegan hasta la frontera serir. La mayor pare de su producción son uvas»[58]. Se sabe que ésta fue la capital jázara antes de que los gobernantes se trasladaran a Itil, y que la pesca era un importante medio de vida para la población.

Sabemos que los jázaros eran típicos recolectores de arroz y consumidores regulares de pescado y vino, aunque el grueso de los ingresos del reino procedían de los peajes. Jazaria se levantaba sobre la Ruta de la Seda, y también dominaba los ríos Volga y Don, que eran importantes rutas de transporte. Otra fuente más de ingresos eran los pesados tributos impuestos sobre las numerosas tribus a las que gobernaba el reino. Los jázaros fueron conocidos por su floreciente comercio, especialmente de pieles y esclavos, y su creciente riqueza les permitía mantener una fuerza militar poderosa y bien entrenada que dominaba todo el sur de Rusia y lo que actualmente es el este de Ucrania.

Hasta aquí, las descripciones de los cronistas árabes coinciden e incluso están de acuerdo con el testimonio de la carta del rey José. Sin embargo, el tema de la lengua jázara permanece oscuro. Sin duda la gran mezcla de tribus y poblaciones llevaba a la existencia de varias lenguas y dialectos, pero ¿cuál era la lengua de la elite jázara en el poder? Al-Istakhri, siguiendo a al-Bakri, escribió: «El lenguaje de los jázaros es diferente al de los turcos y persas y no se parece al lenguaje de ninguna otra nación»[59]. No obstante, la mayoría de los investigadores suponen que el lenguaje jázaro consistía en dialectos huno-búlgaros junto a otros de la familia túrquica.

Sin embargo de lo que no hay duda es de que el hebreo era la lengua sagrada jázara y el lenguaje que se utilizaba en las comunicaciones escritas. Los pocos documentos jázaros existentes lo indican y el escritor árabe al-Nadim, que vivía en Bagdad en el siglo X, lo confirma: «En cuanto a los turcos y los jázaros [...] no tienen un alfabeto

---

[57] *Ibidem,* p. 24.

[58] Citado en A. Polak, *Khazaria,* cit., p. 282.

[59] *Ibidem,* p. 281. Algunos testimonios sugieren que su lenguaje se parecía al antiguo búlgaro.

propio, y los jázaros escriben en hebreo»[60]. Se han encontrado inscripciones en Crimea que están en una lengua no semítica que utiliza caracteres hebreos; dos de estos caracteres (*shin* y *tzadik*) finalmente entraron en el alfabeto cirílico, presumiblemente en el transcurso del primer dominio jázaro sobre los rusos.

¿Por qué el reino jázaro no adoptó la lengua griega o árabe para uso religioso y para las comunicaciones a alto nivel? ¿Por qué los jázaros se convirtieron en judíos, cuando todos sus vecinos se convirtieron en masa, o bien al cristianismo, o bien al islam? Y otra pregunta más: ¿cuándo empezó la asombrosa proselitización colectiva?

Los jázaros y el judaísmo, ¿una larga relación amorosa?

Uno de los pocos testimonios jázaros que han sobrevivido es el importante documento que los investigadores conocen como el Documento de Cambridge, cuya autenticidad está menos cuestionada que la carta del rey José. Este manuscrito hebreo, escrito por un judío jázaro de la corte del rey José, fue encontrado en la famosa *genizah* de El Cairo, publicado en 1912, y desde entonces ha permanecido en la biblioteca de la Universidad de Cambridge[61]. Se sabe poco sobre el autor o el destinatario, pero parece haber sido escrito en el siglo X d.C. y podría haber sido otra respuesta a la petición de Hasdai. El texto está fragmentado y muchas palabras se han perdido, pero todavía es una rica fuente de información. Después de unas cuantas líneas perdidas, la carta dice lo siguiente:

> Armenia y nuestros antepasados huyeron de ellos [...] [porque no podían] soportar el yugo de los adoradores de ídolos. Y [los príncipes de Jazaria] los recibieron [porque los hombres de] Jazaria estaban al principio sin la Torah. Y [ellos también] permanecían sin la Torah y las Escrituras y se casaron con los habitantes de la tierra [y se mezclaron con ellos]. Y aprendieron sus hazañas y marcharon con ellos [a la guerra continuamente]. Y se convirtieron en [un] pueblo. Solamente confiaron en el pacto de la circuncisión. Y [algunos de ellos] observaban el Sabbath. Y no había rey en la tierra de Jazaria. Solamente a aquel que obtenía victorias en la batalla lo nombrarían como general del ejército. [Sucedió] que, en un momento en el que los judíos marcharon a la batalla con ellos como era su costumbre, un judío se demostró poderoso con su espada y puso en fuga a los enemigos que venían contra Jazaria. Entonces

---

[60] B. Z. Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, cit., p. 17.

[61] Solomon Schechter, «An Unknown Khazar Document», *Jewish Quarterly Review* 3 (1912-1913), pp. 181-219. Véase también Vladimir A. Moin, «Les Khazars et les Byzantins d'après l'Anonyme de Cambridge», *Byzantion* 6 (1931), pp. 309-325.

> el pueblo de Jazaria lo nombraron sobre ellos como el general del ejército de acuerdo con sus antiguas costumbres[62].

El documento también describe un encuentro tripartito de puesta en común entre un musulmán, un cristiano y un judío, esencialmente similar a la descripción de la carta del rey José, y que concluía, desde luego, con la apropiada decisión a favor del judaísmo.

Parece que este modelo histórico-literario fue muy popular en ese periodo: las primeras crónicas rusas describen la conversión de Vladimir I de Kiev al cristianismo casi de la misma manera, aunque naturalmente con un resultado diferente. Un escritor árabe contemporáneo también describió la judaización del rey de Jazaria tras un intenso debate teológico, excepto que en este texto el erudito judío contrató a un asesino para envenenar al erudito musulmán antes de la confrontación decisiva, y así «el judío llevó al rey hacia su religión y lo convirtió»[63].

El resto del así llamado Documento de Cambridge, como su comienzo, sugiere una interesante hipótesis referente a la judaización de los jázaros:

> Israel, junto a los hombres de Jazaria, regresó en perfecto arrepentimiento. Pero también los judíos empezaron a llegar desde Bagdad, desde Khorasan y desde la tierra de Grecia y estrecharon las manos de los hombres de la tierra, y se estimularon en la alianza del Padre de la Multitud [Abraham]. Y los hombres de la tierra nombraron de entre ellos a uno de los hombres sabios como juez. Y pusieron su nombre en la lengua de Jazaria, Kan. Por ello, los jueces que surgieron después de él son llamados por el nombre de Kan hasta nuestros días. En cuanto al gran príncipe de Jazaria, cambiaron su nombre por el de Sabriel y así lo nombraron su rey[64].

Puede ser que este Sabriel fuera el nombre que tras su conversión adoptó el rey Bulan, mencionado en la carta de José, que este relato fuera poco fiable y las dramáticas descripciones de la judaización meras fábulas y sermones. Sin embargo, los relatos sobre la inmigración como el catalizador del proceso de proselitización parecen mucho más relevantes para entender la historia jázara. La llegada de creyentes judíos de Armenia, del actual Iraq, desde Khorasan (que comprendía partes de lo que son en la actualidad Irán, Turkmenistán, Uzbekistán, Tajikistán, Afganistán y Pakistán) y de Bizancio bien pueden haber provocado la conversión al judaísmo de este extraño reino. A las tierras del paganismo llegaron judíos proselitizados desde

[62] El manuscrito de Cambridge, en S. Schechter, «An Unknown Khazar Document», p. 213.

[63] Véase la declaración del geógrafo al-Bakri citada en A. Kahana, *The Literature of the History*, cit., p. 53.

[64] El manuscrito de Cambridge, en S. Schechter, «An Unknown Khazar Document», cit., pp. 215-216.

los escenarios de monoteísmos rivales, el cristianismo o el islam. Como en otras regiones que sufrieron una masiva judaización, en Jazaria empezó igualmente con inmigrantes que convencieron a los paganos de que su fe era preferible. La gran campaña de proselitización de masas que empezó en el siglo II a.C., con el ascenso del reino asmoneo, alcanzó su clímax en Jazaria en el siglo VIII d.C.

El testimonio hebreo-jázaro sobre la inmigración judía encuentra respaldo en la literatura árabe. El cronista árabe al-Mas'di escribió:

> En cuanto a los judíos ellos son el rey y su corte y los jázaros son su pueblo. La judaización del rey de los jázaros se produjo en el califato de Harun al-Rashid. Muchos judíos que habían oído hablar de él se unieron a él desde todas las ciudades musulmanas y desde Bizancio. La razón era que el rey bizantino de nuestro tiempo, el año 332 [944 d.C.], Armanus [Romano] cristianizó por la fuerza a los judíos de su reino [...] con lo cual muchos judíos huyeron de Bizancio a la tierra de los jázaros[65].

El califa abasí Harun al-Rashid vivió entre los años 763 y 809 d.C. El supuesto emperador bizantino Romano reinó en la primera mitad del siglo X. Este pasaje sugiere que la relación entre el reino jázaro y el judaísmo se desarrolló por etapas y la primera fue en el siglo VIII d.C. Hemos visto que en ese siglo los ejércitos jázaros invadieron Armenia e incluso alcanzaron la ciudad de Mosul en al actual Kurdistán. En estas regiones todavía había comunidades judías –gentes que permanecían desde el antiguo reino de Adiabene– que habían penetrado profundamente en Armenia. Quizá fue en este encuentro cuando los jázaros se encontraron por primera vez con la religión de Yaveh, y algunos creyentes judíos acompañaron al ejército en su regreso a Jazaria. También se sabe que en las orillas septentrionales del mar Negro, especialmente en Crimea, vivían judíos proselitizados con nombres griegos[66]. Más tarde algunos huyeron de las despiadadas persecuciones de los emperadores bizantinos.

Yehudah Halevi señaló en el *Kuzari* que los jázaros se convirtieron en el 740 d.C., pero la fecha puede no ser correcta. Un documento cristiano escrito alrededor del año 864 d.C. en la distante Francia afirmaba que «todos los *gazari* obedecen los preceptos del judaísmo»[67]. En alguna etapa entre mediados de los siglos VIII y IX, los

---

[65] Citado en A. Polak, *Khazaria*, cit., p. 287.

[66] *Ibidem*, p. 107. Otra teoría sugiere que los judíos llegaron a Jazaria desde Khorasan, al este del mar Caspio. Véase Yitzhak Ben-Zvi, «Khorasan and the Khazars», *The Lost Communities of Israel*, Tel Aviv, Ministerio de Defensa, 1963 (en hebreo), pp. 239-246.

[67] Véase Peter B. Golden, «Khazaria and Judaism», en *Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 134. Sobre situar la judaización en el año 861 de nuestra era, véase Constantine Zuckerman, «On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor», *Revue des Études Byzantines* 53 (1995), pp. 237-270.

jázaros adoptaron el monoteísmo judío como su particular fe y rito. También es razonable suponer que no fue un milagroso acto único sino un proceso largo. Incluso la cuestionable carta del rey José describe que la conversión se produjo por etapas: el rey Bulan fue convencido por la lógica de la Ley de Moisés y se convirtió en judío, pero solamente el rey Abdías, su nieto o biznieto, «reformó el reino y estableció la ley en su lugar adecuado», construyó sinagogas y seminarios y adoptó la Mishnah y el Talmud. También se dice que invitó a los sabios judíos de muy lejos para reforzar la verdadera fe ente sus súbditos.

En el siglo XIX los investigadores dudaban sobre la conversión del reino jázaro: actualmente no se pone en duda. La propagación del monoteísmo alcanzó el Cáucaso y las estepas del Volga y del Don –el actual sur de Rusia– y convenció a gobernantes y a elites tribales para que creyeran en las muchas ventajas de una divinidad única. Pero la cuestión sigue en pie: ¿por qué optó Jazaria por el judaísmo en vez de por alguna de las otras religiones monoteístas, con sus requerimientos menos onerosos? Si dejamos de lado el mágico sermón incluido en la carta del rey José, el Documento de Cambridge y el libro de Yehudah Halevi, nos quedamos con la misma explicación que se aplicaba a la conversión Himyar. El deseo de permanecer independientes frente a imperios poderosos y codiciosos –en este caso el Imperio bizantino ortodoxo y el Califato Abasí musulmán– llevó a los gobernantes de Jazaria a adoptar el judaísmo como un arma defensiva ideológica. Si los jázaros hubieran adoptado el islam, por ejemplo, se hubieran convertido en súbditos del califa. Si hubieran permanecido paganos, hubieran sido marcados para la aniquilación por los musulmanes que no toleraban la idolatría. El cristianismo evidentemente los hubiera subordinado por mucho tiempo al Imperio oriental. La lenta y gradual transición del antiguo chamanismo de la región al monoteísmo judío probablemente también contribuyó a la consolidación y centralización del reino jázaro.

Uno de los más destacados recopiladores de material sobre los jázaros fue un ruso caraíta llamado Abram Firkovich. Este incansable investigador también era un gran devoto; ansioso por crear la impresión de que Jazaria se había convertido no al judaísmo rabínico sino al caraísmo, añadió y borró material en varios documentos, libros sagrados e inscripciones de tumbas. Así, a pesar de su valioso trabajo de conservación, dañó muchas fuentes y creó una generalizada falta de confianza. Finalmente sus falsificaciones fueron descubiertas por otros investigadores (principalmente por el importante historiador Abraham Eliyahu Harkavy), y una investigación más detallada reveló que el judaísmo jázaro no era caraíta en absoluto. Es bastante posible que el caraísmo, no menos que el judaísmo del Talmud, se propagara por las regiones de Jazaria, especialmente por Crimea, pero la práctica judía en el reino era rabínica en mayor o menor grado. La consolidación histórica del caraísmo llegó demasiado tarde como para haber sido el primer catalizador que dio lugar a la judaización

de los jázaros, y no hay ninguna razón para suponer que continuó hasta capturar a todos ellos. Además, en el momento de la conversión jázara, todavía eran excepcionales las copias del Talmud, lo que permitió que muchos prosélitos adoptaran ritos antiguos e incluso sacrificios sacerdotales. Restos de un cuerpo encontrado en una cueva funeraria en Fangoria en Crimea aparecieron vestidos con prendas de cuero del estilo utilizado por los sirvientes del templo de Jerusalén, como se prescribe con detalle en el Antiguo Testamento.

Pero una de las maravillas del reino judío oriental, por la que todavía se le alaba, era su pluralismo religioso heredado de su anterior chamanismo politeísta que todavía era popular en la región. Como escribió al-Mas'udi: «Las leyes de la capital jázara decretan siete jueces: dos para los musulmanes, dos para juzgar según la Torah para los jázaros, dos que actúan de acuerdo con los Evangelios para los cristianos que hay entre ellos y uno para los saqaliba (búlgaros) y rusos y para otros idólatras»[68].

Es casi seguro que el poder jázaro protegía a los judíos, musulmanes, cristianos y paganos, y que las sinagogas, mezquitas e iglesias existieron unas al lado de las otras en las ciudades. Ibn Hawqal, escribiendo en los años 976-977 d.C., lo confirmaba en su descripción de Samandar: «Hay musulmanes viviendo allí que tienen mezquitas y los cristianos tienen iglesias y los judíos sinagogas»[69]. Yaqut al-Hamawi, recurriendo a Ibn Fadlan, escribió:

> Los musulmanes tienen en esta ciudad [Itil] una gran mezquita donde rezan y a la que acuden los viernes. Tenía un alto minarete para llamar a la oración y realizar diversos pregones. Cuando el rey de los jázaros oyó en el año 310 [922 d.C.] que los musulmanes habían destruido una sinagoga en Dal al-Babunaj, ordenó que el minarete fuera derribado y así se hizo. Y condenó a muerte a los pregoneros. Dijo: «Si no hubiera temido que destruyeran todas las sinagogas en las tierras musulmanas, hubiera destruido esta mezquita»[70].

La solidaridad judía algunas veces se impuso sobre el principio de la tolerancia religiosa, pero no acabó con ella, aunque, cuando los judíos fueron perseguidos en el Imperio bizantino, durante el reinado del emperador Romano, el rey José respondió persiguiendo a los cristianos jázaros. No obstante los kanes llevaron a la práctica una política similar a la del reino musulmán de Al-Andalus, un modelo monoteísta suave, muy diferente a la de la civilización cristiana contemporánea o a los valores

---

[68] Citado en A. Polak, *Khazaria*, cit., p. 288. Al-Istakhri ofrece una información similar; véase B. Z. Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, cit., p. 45.

[69] Véase A. Kahana, *The Literature of History*, cit., p. 5.

[70] Citado en A. Polak, *Khazaria*, cit., p. 295.

«totalitarios» del reino asmoneo. Los musulmanes y cristianos sirvieron en los ejércitos del Kan, e incluso estaban exentos de combatir cuando había compañeros de creencias en el otro bando.

El Documento de Cambridge apoya la declaración encontrada en la carta del rey José de que los jázaros tenían nombres hebreos. La carta del rey José menciona Hezekiah, Manasseh, Yitzhak, Zebulun, Menahem, Binyamin y Aharon. El manuscrito menciona a reyes de nombres Binyamin y Aharon, que refuerzan la corrección de la carta del rey, por lo menos parcialmente.

El autor del manuscrito también escribe: «Ahora en nuestra tierra dicen que nuestros antepasados vinieron de la tribu de Simeón, pero no podemos probar la verdad de esa afirmación»[71]. Los prosélitos siempre se han esforzado por encontrar algún vínculo genealógico directo con los patriarcas de la mitología bíblica, y esta tendencia afectó a muchos de los jázaros que querían creer que ellos descendían de las tribus israelitas. La conciencia religiosa se volvió más decisiva en la siguiente generación, y con el tiempo superó a las anteriores identidades tribales asociadas con la idolatría. Los cultos paganos se convirtieron en abominables a los ojos de los orgullosos nuevos monoteístas y todavía más para sus vástagos y su imaginaria identidad. Por ello el reino se vio a sí mismo más judío que jázaro y así se documentó en las épicas contemporáneas rusas: no era la tierra de los jázaros sino la tierra de los judíos –Zemlya Zhidovskaya– la que intimidó a los vecinos eslavos.

El deseo de una genealogía sagrada también dio origen a novedosos marcadores culturales. En la carta del rey José la lista de reyes incluye a uno llamado Hanukkah, y el Documento de Cambridge menciona a un comandante del ejército de nombre Pessah. Esta original práctica de poner a la gente el nombre de fiestas religiosas era desconocida en los tiempos bíblicos o en el reino asmoneo, y tampoco se ha encontrado en el reino de Himyar y en sus descendientes, ni entre los judíos del distante norte de África. En tiempos posteriores, estos nombres emigraron hacia Occidente llegando a Rusia, Polonia e incluso Alemania.

No obstante, la pregunta permanece sin respuesta: ¿constituían los judíos la mayoría de los creyentes monoteístas de toda Jazaria? Las fuentes son contradictorias. Algunos de los escritores árabes afirman que los judíos jázaros eran una elite minoritaria que tenía el poder. Por ejemplo, Al-Istakhri afirma que «la comunidad más pequeña son los judíos, mientras que la mayoría de los habitantes son musulmanes

[71] S. Schechter, «An Unknown Khazar Document», cit., p. 216. La leyenda de Eldad el Danita también describe a los jázaros como descendientes de las «10 tribus»: «La tribu de Simeón y la mitad de la tribu de Manasseh viven en la tierra de los caldeos a seis meses de viaje, y son más numerosos que todas las demás y reciben tributos de 25 reinos y de algunos de los saqueadores ismaelitas», Abraham Epstein (ed.), *Eldad the Danite*, Pressburg, Alkalai, 1891, p. 25.

y cristianos, pero el rey y su corte son judíos»[72]. Otros dicen que todos los jázaros eran judíos. Yaqut, basándose en ibn Fadlan, la fuente más fiable del periodo, afirma: «Los jázaros y su rey son todos judíos»[73]. Igualmente Al-Mas'udi afirmó: «En cuanto a los judíos, son el rey y su corte y sus súbditos los jázaros»[74]. Es bastante posible que el grueso de la gran tribu jázara se convirtiera en judía, mientras que otras tribus fueron proselitizadas sólo parcialmente y muchos se convirtieran en musulmanes, cristianos o permanecieran siendo paganos.

¿Qué tamaño tenía la comunidad de jázaros proselitizados? La investigación realizada no ha llegado a ninguna cifra. Una gran dificultad de la historia es que nunca sabemos demasiado acerca de las creencias espirituales del pueblo llano. La historiografía judía más tradicional, así como una parte importante de los estudios soviéticos sobre nacionalidades, ha resaltado que sólo el monarca y la alta nobleza se convirtieron en judíos, mientras que las masas jázaras eran paganas o adoptaron el islam. No hay que olvidar que en los siglos VIII, IX y X d.C. no todos los campesinos europeos se habían convertido en cristianos, y que la fe era bastante tenue entre los escalones más bajos de la jerarquía social medieval. Por otra parte, se sabe que, en los tiempos de las primeras religiones monoteístas, los esclavos eran casi siempre obligados a adoptar la fe de sus amos. Los ricos jázaros que poseían muchos esclavos no eran diferentes (como claramente expone la carta del rey José). Las inscripciones grabadas en muchas lápidas de la antigua Jazaria indican una propagación del judaísmo, aunque a menudo con evidentes desviaciones sincréticas[75].

El reino jázaro permaneció siendo judío durante demasiado tiempo –los cálculos oscilan entre doscientos y cuatrocientos años– como para no justificar la suposición de que la práctica y la fe se filtrara a estratos más amplios. Aunque era probable que no fuera el puro y detallado judaísmo halajaico, por lo menos algunos de los mandamientos y rituales deben de haber alcanzado a amplias congregaciones; de otra forma, la religión judía no hubiera atraído tanta atención, así como un buen grado de emulación, por toda la región. Se sabe que la proselitización también se produjo entre los alanos, que hablaban dialectos iraníes y que vivían bajo la égida jázara en las montañas del norte del Cáucaso. El Documento de Cambridge contiene la afirmación de que, en una de las muchas guerras de los jázaros contra sus vecinos, «solamente el rey de los alanos apoyaba a Jazaria. Porque algunos de ellos observaban la Torah de los judíos»[76].

---

[72] B. Z. Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, cit., p. 44: también A. Polak, *Khazaria*, cit., p. 285.

[73] B. Z. Dinur, *Israel in Exile*, vol. 1, 2, cit., p. 54.

[74] A. Polak, *Khazaria*, cit., p. 287.

[75] *Ibidem*, pp. 158-176.

[76] S. Schechter, «An Unknown Khazar Document», cit., p. 216. A finales del siglo XII de nuestra era, el «eterno viajero» Benjamín de Tudela mencionó una comunidad judía en el país de los alanos.

Lo mismo sucedía con la gran tribu *kabar,* que salió de Jazaria y se unió a los magiares en su emigración hacia Occidente. Antes de su emigración a Europa central los magiares, que están entre los antepasados del actual pueblo húngaro, estaban subordinados al reino jázaro. Los *kabar,* que habían sido parte de la población jázara, por alguna razón se rebelaron contra el Kan, se unieron a los magiares y abandonaron Jazaria con ellos. Se sabe que entre ellos había muchos prosélitos y su presencia en la formación del reino húngaro y en el ascenso de la comunidad judía en él puede no carecer de importancia[77].

Además de la carta del rey José y del extenso Documento de Cambridge, hay otro documento jázaro que fue encontrado en la *genizah* de El Cairo y trasladado a la misma universidad británica. Inédito hasta 1962, el documento da testimonio de la propagación del judaísmo en las regiones eslavas de Jazaria[78]. Se trata de una carta en hebreo enviada desde Kiev, alrededor del año 930 d.C., en la que se pide ayuda para un judío local de nombre Yaakov ben Hanukkah, que ha perdido todas sus propiedades. Los firmantes de la carta son nombres típicamente hebreos, así como jázaro-túrquicos, y juntos afirman representar a la «congregación de Kiyov». La carta también lleva una anotación en caracteres turcos que dice: «Leída». Este documento muestra casi con total seguridad la temprana presencia de prosélitos jázaros en la ciudad que pronto se convertiría en la primera capital del reino ruso. Incluso es posible que sus fundadores fueran los antepasados de esos judíos, ya que el nombre de Kiev se deriva de un dialecto túrquico. Debe de haber habido alguna razón para que una amplia entrada de la antigua muralla de la ciudad se conociera como la Puerta de los Judíos, y que condujera a un barrio llamado judío y a otro llamado jázaro[79].

Otra temprana fuente que avala la conversión colectiva de los jázaros es una fuente caraíta. Alrededor del año 973 d.C., Yaakov Qirqisani, un cultivado viajero que estaba bastante familiarizado con las regiones alrededor de Jazaria, escribió un comentario en arameo sobre el verso «Dios agrandará a Jafet» (Gén. 9: 27): «Esto es

---

Véase Mordechai Ben Nathan Adler (ed.), *The Travel Book of Rabbi Benjamin,* Jerusalén, The Publishing House of the Students Association of the Hebrew University, 1960, p. 31.

[77] Sobre los jázaros, véase Arthur Koestler, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage,* Londres, Hutchinson, 1976, pp. 99-105; también István Erdélyi, «Les Relations hungaro-khazares», *Studia et Acta Orientalia* 4 (1962), pp. 39-44.

[78] Sobre este y otros documentos hebreos, véase N. Golb y O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century,* Ithaca, Cornell University Press, 1982.

[79] Sobre la carta de Kiev y el comienzo de la presencia judía en la ciudad, véase también «Conflict and Integration: Slavs, Khazars and Jews in the Beginning of Kievan Rus», en *The Contribution and the Recompense: The Land and the People of Israel in Medieval Russian Thought,* Joel Raba, Tel Aviv, The Goldstein-Goren Diaspora Research Center, 2003 (en hebreo), pp. 46-61. Véase también el artículo de Julius Brutzkus, «The Khazar Origin of Ancient Kiev», *Slavonic and East European Review* 3: 1 (1944), pp. 108-124.

lo que significan las palabras: él habitará en las tiendas de Sem, que le conceden favor y ventaja. Y algunos comentaristas piensan que esto se refiere a los jázaros que se convirtieron en judíos»[80].

Este testimonio caraíta no es el único que confirma que la judaización no fue simplemente una fantasía «oriental» de eruditos árabes. Además de la solicitud de Hasdai ibn Shaprut y de las declaraciones de Rabad, en el siglo X el gran rabino Saadia Gaon, quien vivió en Bagdad durante varios años, también escribió sobre los jázaros. En el capítulo anterior vimos que lamentaba la islamización de los judíos en la Tierra Sagrada. ¿Se alegró de la judaización de todo un reino para compensar? Podría haber tenido sus dudas acerca de estos nuevos judíos que aparecían muy al norte de Babilonia, acerca de estos creyentes de la Ley de Moisés que también eran rudos guerreros, que montaban caballos, que periódicamente ejecutaban a sus propios reyes y que eran activos mercaderes de esclavos. La preocupación de que estos salvajes judíos no aceptaran toda la carga de la Torah y todos los preceptos del Talmud bien pudo consternar al oponente más severo de los caraítas. En sus escritos, se refiere a la judaización de los jázaros como un hecho natural, mencionaba una vez al Kan y también describía a un judío llamado Yitzhak bar Abraham que viajó a tierra de los jázaros y se estableció allí[81].

Más tarde, en algún momento a principios del siglo XII, el rabino Petaquias de Regensburg (Ratisbona) marchó de viaje desde su ciudad en Alemania a Bagdad. Por el camino atravesó Kiev, la península de Crimea y otras regiones que habían sido parte de Jazaria, que ya había declinado y disminuido. Sus impresiones del viaje, realmente escritas por su discípulo, eran las siguientes:

> En la tierra de Jazaria es costumbre que las mujeres lloren y lamenten a sus fallecidos padres durante todo el día y la noche [...]. No hay judíos en Kedar; hay herejes y el rabino Petaquias les preguntó: «¿Por qué no creéis en las palabras de los sabio[s]?». Ellos replicaron: «Porque nuestro padres no nos las enseñaron». Las vísperas del Sabbath cortaban todo el pan que se comería en el Sabbath y comían en la oscuridad, y pasaban todo el día sentados en un sitio, y no rezan sino que cantan los Salmos. Cuando el rabino Petaquias les enseñó a ellos nuestr[a] oración y la bendición de la comida, les gustó, y dijeron: «No hemos oído hablar del Talmud»[82].

---

[80] Citado en el artículo de M. Landau, «The actual status of the problem of the Khazars», cit., p. 96. El caraíta Yefet ben Ali, que vivió en Basora a finales del siglo X, también menciona al rey de los jázaros. Véase A. Polak, *Khazaria*, cit., p. 295.

[81] Abraham Harkavy (ed.), *Answers of the Geonim: For the Memory of the Rishonim*, Berlín, Itzkevsky, 1887 (en hebreo), p. 278.

[82] Petahiah ben Ya'acov, *The Travels of Rabbi Petahiah of Ratisbon*, Jerusalén, Greenhut, 1967 (en hebreo), pp. 3-4.

Esta descripción fortalece la suposición de que el caraísmo estaba extendido por toda la región o, alternativamente, que había un indefinido sincretismo judío en las estepas. Sin embargo, más tarde, cuando Petaquias llegó a Bagdad, hizo un relato diferente:

> Los siete reyes de Mesec fueron visitados por un ángel que les dijo en un sueño que abandonaran sus religiones y leyes y siguieran la ley de Moisés ben Amram o su país sería destruido. Se demoraron en hacerlo hasta que el ángel empezó a devastar su tierra, y todos los reyes de Mesec y su pueblo se convirtieron al judaísmo, y pidieron al jefe de un seminario que les enviara a estudiantes de la Torah, y allí marcharon estudiantes pobres para enseñarles a ellos y a sus hijos la Torah y el Talmud de Babilonia. Los estudiantes vinieron de Egipto para enseñarles. Él vio a los emisarios y aquellos que fueron a la tumba de Ezequiel oyeron sobre los milagros y que las peticiones de los fieles fueron respondidas[83].

¿Fueron éstas las últimas exclamaciones de un reino judío cada vez más reducido? ¿El desesperado aferramiento a una fe que permaneció después de la anterior gloria real? Sabemos demasiado poco sobre la situación en Jazaria en el siglo XII como para aventurar una opinión.

¿Cuándo se desmoronó el gran Imperio jázaro? En el pasado se suponía que fue en la segunda mitad del siglo X. El principado de Kiev del que surgió el primer reino ruso fue durante muchos años vasallo de los gobernantes de Jazaria. El principado se volvió más fuerte en el siglo X, alcanzó una alianza con el Imperio romano de Oriente y atacó a sus poderosos vecinos jázaros. En el año 965 (o 969), Sviatoslav I, el príncipe gobernante de Kiev, atacó la ciudad jázara de Sarkel que controlaba el río Don y se apoderó de ella. Sarkel era una ciudad fortificada, construida originalmente por ingenieros bizantinos, de importante valor estratégico para el imperio judío y su pérdida marcó el comienzo del declive del imperio. Sin embargo, en contra de la opinión prevaleciente ése no fue el fin de Jazaria.

Los informes sobre la suerte de la capital Itil en esta guerra son contradictorios. Algunas fuentes árabes afirman que fue destruida; otras afirman que sobrevivió a la victoria rusa. Ya que estaba formada principalmente por cabañas y tiendas, quizá pudo ser reconstruida. Sin embargo, lo que es cierto es que en la segunda mitad del siglo X Jazaria perdió su posición hegemónica en la región. El príncipe Vladimir I de Kiev, el joven hijo de Sviatoslav, extendió las fronteras de su principado hasta Crimea y, dando un paso importante para el futuro de Rusia, se convirtió al cristianismo. Su alianza con el Imperio romano de Oriente socavó su larga

---

[83] *Ibidem*, p. 25.

conexión con Jazaria, y en 1016 una fuerza conjunta rusobizantina atacó y derrotó al reino judío[84].

A partir de entonces la Iglesia rusa fue encabezada por el patriarca de Constantinopla aunque esta sagrada alianza no duró mucho. En 1071 los selyúcidas, tribus en ascenso de origen túrquico, derrotaron a las considerables fuerzas del Imperio, y finalmente el reino ruso de Kiev también cayó. Poco se sabe de la situación de Jazaria a finales del siglo XI. Hay algunas menciones de guerreros jázaros luchando en los ejércitos de otras potencias, pero casi no hay información sobre el propio reino. Los asaltos selyúcidas sobre el califato abasí en Bagdad, que empezaron sobre la misma época, pusieron fin a su floreciente renacimiento intelectual, y la mayoría de las crónicas árabes cayeron en el silencio por mucho tiempo.

A lo largo de la historia los imperios han surgido y han caído, pero las religiones monoteístas, como se señalaba en el primer capítulo, eran mucho más duraderas y estables. Desde el declive de las sociedades tribales hasta los tiempos modernos, la identidad religiosa fue más importante para la gente que las superficiales relaciones con imperios, reinos o principados. En el transcurso de su triunfante historia, la cristiandad sobrevivió a muchos regímenes políticos, y lo mismo hizo el islam. Entonces, ¿por qué no lo iba a hacer el judaísmo? Sobrevivió a la caída del reino asmoneo, al colapso de Adiabene e Himyar y a la heroica derrota de Dihya al-Kahina. También sobrevivió al último imperio judío que se extendía desde el Caspio al mar Negro.

El declive del poder político de Jazaria no provocó el colapso del judaísmo en sus principales ciudades, o en regiones que se adentraban profundamente en territorios eslavos. La constante presencia judía en ellas está documentada. El hecho de que los judíos conservaran su fe en las montañas, las estepas, en los valles y en la península de Crimea está avalado no sólo por Petaquias; también los testimonios cristianos revelan que los seguidores de la ley de Moisés existían en diversos lugares[85].

Pero, si las guerras internas en las extensas praderas entre el mar Caspio, el mar Negro y las montañas del Cáucaso no aniquilaron poblaciones y religiones, la torrencial invasión mongola –dirigida por Gengis Kan y sus hijos a principios el siglo XIII– arrasó con todo lo que se encontró en su camino, y destrozó las morfologías políticas, culturales e incluso económicas de toda Asia occidental y Europa oriental. Surgieron algunos nuevos reinos bajo la égida de la «Horda de Oro», aparentemente incluyendo a un pequeño reino jázaro, pero los mongoles no entendían las necesidades del cultivo de la tierra en los grandes territorios de los que se habían adueñado, y no cuidaron lo suficiente las necesidades agrícolas de las poblaciones sometidas. Durante la conquis-

---

84 D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, cit., p. 251.

85 S. W. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, pp. 206-213; también A. Polak, *Khazaria*, cit., pp. 219-222.

ta, los sistemas de riego que se articulaban desde los grandes ríos –sistemas que habían sostenido el cultivo del arroz y los viñedos– fueron demolidos, provocando la huida de masas de gente y la despoblación de las praderas durante cientos de años. Entre los emigrantes había muchos judíos jázaros quienes, junto a sus vecinos, avanzaron hacia la parte occidental de Ucrania y de ahí a los territorios polacos y lituanos. Solamente los jázaros de las montañas del Cáucaso consiguieron, en cierta medida, mantenerse en su tierra, donde la agricultura se basaba principalmente en las precipitaciones naturales. Después de la primera mitad del siglo XIII no hay más menciones de Jazaria: el reino se hundió en el olvido histórico[86].

La investigación moderna explora el pasado jázaro

Isaak Jost se interesó por los jázaros y escribió sobre ellos; lo mismo hizo más tarde Heinrich Graetz. Las briznas de la historia jázara disponibles en el siglo XIX eran las cartas de Hasdai y José. A pesar de las diferencias entre estos dos destacados historiadores, ambos compartían la condescendencia alemana hacia la cultura de Europa oriental, especialmente hacia sus judíos. Además, intentando reconstruir la historia de los judíos, buscaron en especial sus expresiones espirituales, y la escasa producción jázara no podía impresionar a estos dos intelectuales hipergermánicos. Jost no dio ninguna credibilidad a la carta de José, y Graetz, quien se complacía en las descripciones, escribió que antes de su conversión al judaísmo los jázaros «profesaban una burda religión que se combinaba con la sensualidad y la lascivia»[87], una retórica tras la que se escondía la sistemática eliminación de los antiguos prosélitos que habían alimentado las filas del «pueblo elegido».

Graetz, con su básico enfoque positivista, dio crédito a la correspondencia hebrea entre Hasdai y el rey, de la misma manera que se la daba a todos los relatos bíblicos. Parece que estuvo momentáneamente cautivado por la imagen del poderosos reino de los jázaros judíos, y también estaba convencido de que el judaísmo se había propagado entre gran parte de su población. Sin embargo, en el análisis final consideró la judaización jázara como un fenómeno pasajero, sin significado y que no tenía consecuencias para la historia de los judíos[88].

Pero, si los historiadores de Ashkenaz no atribuían demasiada importancia a los jázaros, los investigadores del este de Europa los veían de manera diferente. En Rusia,

---

[86] Sobre el fin del reino jázaro, véase el artículo de A. Polak, «The last days of Khazaria», *Molad* 168 (1962) (en hebreo), pp. 324-329.

[87] H. Graetz, *History of the Jews*, vol. 3, cit., p. 139.

[88] *Ibidem*, pp. 138-141.

Ucrania y Polonia había un vívido interés por el reino judío perdido, especialmente entre los investigadores judíos rusos. En 1834, V. V. Grigoriev, un temprano investigador de la Escuela de Estudios Orientales de San Petersburgo, publicó un estudio sobre los jázaros en el que decía: «Un fenómeno inusual en la Edad Media fue el pueblo jázaro. En medio de las salvajes tribus nómadas, tenía todas las cualidades de una nación civilizada: una administración ordenada, un floreciente comercio y un ejército permanente [...]. Jazaria fue un brillante meteorito que brilló en el oscuro cielo europeo»[89]. A principios del siglo XIX la idea de que la nación rusa surgió iluminada por un reino judío no parecía extraña; tras este primer estudio otros historiadores empezaron a investigar el tema desde un punto de vista favorable, que tendía a glorificar el pasado jázaro. En aquel momento el nacionalismo ruso estaba todavía en su infancia y era posible mostrar generosidad hacia los exóticos y antiguos pueblos eslavos del este.

También los ecos de estas obras llegaron a las comunidades judías. En 1838, Joseph Perl publicó su satírico libro *Bohen Zaddik,* que contenía 41 «cartas» de rabinos imaginarios hablando sobre diversos aspectos de la vida judía y que incluía algunas menciones sobre los jázaros[90]. La carta 25 trataba de dudas pasadas sobre la judaización del reino oriental, oponiéndose a la actual confirmación científica de las afirmaciones de la carta de Hadai (aunque no de la carta de José); otro supuesto rabino escribía en respuesta que se alegraba de enterarse de la existencia histórica de los jázaros[91]. Pero el interés por Jazaria no acabó ahí y se hizo más fuerte en la segunda mitad del siglo. Por ejemplo, en 1867 aparecieron dos libros que se ocupaban directa e indirectamente de la historia jázara. Uno de ellos era una obra corta de Joseph Yehudah Lerner, titulada *The Khazars;* el otro, *The Jews and the Language of the Slavs* de Abraham A. Harkavy[92]. Lerner confiaba en la correspondencia hebrea y se apoyaba en ella de manera poco crítica. Ya conocía algunas de las crónicas árabes y las utilizó para completar la reconstrucción histórica. Pero lo más interesante de su ensayo es su rechazo para datar la caída del reino jázaro en el año 965 (o 969). Sostenía que en la península de Crimea persistió un reino judío gobernado por un rey llamado David, y que solamente en 1016, después de la conquista bizantina, se vino abajo la monarquía judía independiente y la gran población judía se volvió

[89] Citado en la tesis de Yehoshua Lior, *The Khazars in the Light of the Soviet Historiography,* Ramat Gan, Bar Ilan University, 1973 (en hebreo), p. 122.

[90] Joseph Perl, *Sefer Bohen Tzadic,* Praga, Landau, 1838 (en hebreo).

[91] *Ibidem,* pp. 89-91 y 93.

[92] La primera fue publicada en hebreo y la segunda en ruso y traducida al lenguaje bíblico dos años más tarde, a pesar de la fecha de la publicación. Véase Joseph Yehuda Lerner, *The Khazars* (en hebreo), Odessa, Belinson, 1867, y Abraham Albert Harkavy, *The Jews and the Language of the Slavs,* Vilnius, Menahem Rem, 1867 (en hebreo).

hacia el caraísmo[93]. Lerner concluye con una defensa de los hallazgos de Abram Firkovich, quien, como hemos visto, fue acusado por otros investigadores de falsificar y distorsionar las inscripciones judías en lápidas, todo lo cual sugiere que el propio Lerner tenía un origen caraíta.

Uno de los críticos más mordaces de Firkovich y de la hipótesis caraíta era Abraham Harkavy, un temprano historiador judío ruso. En 1877 Harkavy fue nombrado director del Departamento de Literatura Judía y Manuscritos Orientales en la Biblioteca Imperial de San Petersburgo, un cargo que conservó durante el resto de su vida. Era un investigador prudente y meticuloso, y sus obras –*The Jews and the Language of the Slavs* y otras más sobre los jázaros, especialmente, *Stories by Jewish Writers on the Khazars and the Khazar Kingdom*– están consideradas como estudios fidedignos. No tuvo dudas de que hubo muchos judíos en Jazaria y de que practicaban el judaísmo rabínico. Fue él quien en 1874 descubrió en las recopilaciones de Firkovich la versión larga de la carta del rey José, y su profundo conocimiento de la tradición y de la literatura oriental lo convirtieron en un destacado investigador sobre el tema de los jázaros. El orientalista Daniel Abramovich Chwolson, un judío bautizado, fue un colega con quien Harkavy tuvo intensos debates[94].

Para cuando Dubnow consolidó su posición dentro de la historiografía judía, ya había una importante cantidad de material sobre Jazaria. El Documento de Cambridge fue publicado en 1912, y en la primera mitad del siglo XX la correspondencia Hasdai-José empezó a ser considerada una fuente fidedigna, incluso aunque hubiera sido muy modificada. En su exhaustiva obra *World History of the Jewish People,* Dubnow dedicó más espacio al reino jázaro que sus predecesores Jost y Graetz[95]. Esbozó la evolución del reino, describió en vivos términos su voluntaria judaización basándose en la carta del rey José y dio por buenas la mayor parte de las crónicas árabes. Igual que Graetz, estaba impresionado por el gran poder de Jazaria, pero no dejó de resaltar que solamente el estrato superior de la población se había convertido, mientras que las clases medias y bajas permanecieron siendo paganas, musulmanas o cristianas. Añadió un apéndice especial que incluía un largo análisis bibliográfico, y exponía que «la historia de los jázaros es uno de los temas más problemáticos de la historia de los judíos»[96]. Pero no explicaba a qué se debía eso. En sus escritos sobre el tema parece que hay cierta incomodidad, aunque la razón de ello no está clara. Quizá fuera el hecho de que esos taimados jázaros no eran exactamente los

---

[93] J. Y. Lerner, *The Khazars,* cit., p. 21.

[94] La investigación anterior a la Primera Guerra Mundial debe incluir a Hugo von Kutschera, *Die Chasaren: Historische Studie,* Viena, A. Holzhausen, 1910.

[95] S. Dubnow, *History of the World-People,* cit., vol. 4, pp. 140-147.

[96] *Ibidem,* p. 272.

«descendientes etnobiológicos de Israel», y que su historia era ajena a la metanarrativa judía.

En sus primeros tiempos el gobierno soviético alentó el estudio de Jazaria y jóvenes historiadores empezaron a investigar con entusiasmo en el pasado preimperial de Rusia. Entre principios de la década de los veinte y mediados de la siguiente, esto provocó una oleada de producción historiográfica cuyos hallazgos fueron decididamente idealizados. La simpatía de los investigadores soviéticos se debía al hecho de que el Imperio jázaro no estaba gobernado por la Iglesia ortodoxa, y a que era tolerante y abierto para con todas las religiones. El hecho de que fuera un reino judío no perturbaba a los investigadores, especialmente porque muchos de ellos, pese a todo su manifiesto marxismo, tenían orígenes judíos. ¿Por qué no inyectar un poco de orgullo judío en el espíritu del internacionalismo proletario? Pero los más destacados de estos investigadores no eran de origen judío.

En 1932, Pavel Kokovtsov publicó todos los «documentos hebreos jázaros» en una sistemática obra crítica y, aunque expresaba reservas sobre la autenticidad de algunos de ellos, la propia publicación alentó nuevas investigaciones y nuevas excavaciones arqueológicas en la región del bajo río Don. La expedición arqueológica estuvo dirigida por el joven Mijaíl Artamonov, quien publicó sus conclusiones en *Studies on Jazaria's Ancient History*[97]. Este trabajo se ajustaba a la tradición rusa y soviética de ser favorable a la narrativa jázara, y alababa a los antiguos gobernantes que alimentaron el embrionario reino ruso de Kiev.

El gran interés soviético por Jazaria y su destacado lugar en la historiografía del sudeste europeo influyó en el trabajo de los investigadores judíos fuera de la URSS. Por ejemplo, entre las dos guerras mundiales, el importante historiador judío polaco Yitzhak Schipper dedicó varios capítulos de sus libros a la historia jázara. También Baron en su exhaustiva obra estaba resuelto a examinar con detalle el fenómeno jázaro. Mientras que Dubnow incluía la historia jázara como un capítulo válido de la historia del «pueblo judío», Baron, escribiendo a finales de la década de los treinta, la abordó, sorprendentemente, como un asunto muy importante.

A pesar de su enfoque esencialmente etnocéntrico, Baron no dudó en enfrentarse al enigma jázaro y en instalarlo en la historia de los judíos. Para integrar a los jázaros en esa secuencia, asumió que había habido una masiva emigración de judíos hacia los territorios jázaros, produciendo una mezcla de población jázaro-judía[98]. Aparte de eso, la narrativa jázara de Baron es sólida y está basada en la mayoría de las fuentes de las que podía disponer en aquel momento. En ediciones posteriores,

---

[97] Y. Lior, *The Khazars in the Light of the Soviet Historiography*, cit., p. 126.

[98] S. Baron, *A Social and Religious History*, cit., vol. 3, pp. 196-197.

publicadas a finales de la década de los cincuenta, incluía nuevos análisis y ampliaba el tema con muchas clarificaciones actualizadas.

Dinur hizo lo mismo en su valiosa colección de fuentes de *Israel in Exile*. Además de las impresionantes citas sobre el intercambio de cartas entre Hasdai y José, sobre el documento de Cambridge y sobre crónicas árabes y bizantinas, la edición de 1961 incluía numerosas observaciones de gran rigor y abundante información nueva. Dedicaba más de cincuenta páginas a la historia jázara, y sobre ella adoptó una posición clara: «El "reino jázaro", "el país de los judíos" y "las ciudades de los judíos" dentro de él eran hechos históricos de gran importancia. Fueron transformados por el desarrollo de la historia judía y su impacto se sintió sobre la vida del pueblo judío, a pesar de la distancia que los separaba de su camino principal»[99].

Para hacer semejante declaración, era necesario asumir que hubo en Jazaria una temprana población judía, «una comunidad tribal judía» y que, debido a su presencia, el reino se convirtió al judaísmo. La emigración judía a Jazaria no fue simplemente un goteo de refugiados e inmigrantes que lograron llegar al país extraño y se dedicaron al proselitismo con gran habilidad. Tenía que haber habido una «continua emigración judía al país, y los judíos eran un estrato significativo de la población, reforzando su componente judío»[100]. De esta manera, ahora que estamos seguros de que muchos jázaros eran «judíos por ascendencia», podemos mostrarnos orgullosos de su poder territorial y militar, y disfrutar de la memoria de una antigua soberanía judía, una cierta clase de reino medieval asmoneo sólo que mucho más grande.

La actualizada historia jázara de Baron y Dinur recurría en gran parte a la admirable investigación de Abraham Polak. El libro de Polak fue publicado en hebreo en 1944, con dos ediciones posteriores, la última en 1951. *Jazaria. The History of a Jewish Kingdom in Europe* fue la primera obra exhaustiva sobre el tema y, aunque obtuvo un premio otorgado por la ciudad de Tel Aviv, en algunos círculos se recibió con reservas y reacciones encontradas. Sin embargo, todas las críticas coincidieron en su gran alcance, energía y rigor académico. Polak, quien había nacido en Kiev, sabía ruso, turco, árabe clásico, persa antiguo, latín y probablemente griego, y su conocimiento del material histórico era impresionante. Pero algunos autores criticaron su «vertiginoso» tratamiento de la historia, un término utilizado en el título de una de las más abrasivas críticas del libro[101]. El autor, se decía, había sobrecargado la narrativa con miles de detalles y había extraído de las fuentes más de lo que era necesario. Hay algo de verdad en este argumento: para abrirse camino por el mundo

[99] B. Z. Dinur, *Israel in Exile*, cit., vols. 1, 2 y 3.

[100] *Ibidem*, p. 4.

[101] Aharon Ze'ev Eshkoli, «The Vertigo of History», *Moznaim* 18, 5, 1944 (en hebreo), pp. 298-305 y 375-383.

jázaro, Polak siguió los mismos principios positivistas que guiaron el trabajo de los historiadores locales en la reconstrucción de la historia del «periodo del Primer Templo» y del «periodo del Segundo Templo». Pero lo hizo con gran habilidad, y sus afirmaciones eran difíciles de refutar.

Para algunos de los críticos, el gran pecado de Polak se encontraba en la suposición con la que concluía su obra. Este investigador israelí afirmaba categóricamente que la mayor parte de la judería del este de Europa se originó en los territorios del Imperio jázaro. «No puedo imaginar qué nos concede esta genealogía turco-mongola que sea mayor que el júbilo y honor de nuestro origen judío», se quejaba el mismo crítico mareado por el «vértigo» del libro[102].

Pero, a pesar de esta y otras críticas, Baron y Dinur recurrieron extensamente al libro de Polak y lo consideraron la obra definitiva sobre la historia de los jázaros. Eso sí, con la condición de que en el comienzo de la historia se plantara una semilla etnobiológica judía. Los editores de Polak incluyeron en la cubierta del libro una destacada declaración dirigida a tranquilizar a lectores suspicaces: «Este imperio [Jazaria] no era judío solamente por religión, sino porque tenía una gran población israelita, y los jázaros proselitizados solamente eran una minoría dentro de él». Si los prosélitos no eran sino una pequeña parte de ese gran reino judío, entonces la tesis jázara se ajustaba a la metanarrativa sionista y se volvía más legítima. El propio autor, a pesar de su supuesta irresponsabilidad, era parcialmente consciente del problema y buscó endulzar la píldora con un reconfortante paliativo etnocéntrico:

> Había habido asentamientos judíos en el país antes de la conversión de los jázaros, incluso antes de la conquista jázara. Había habido un proceso de judaización en el reino entre otras gentes no jázaras. Hubo inmigración judía procedente de otros países principalmente del Asia central musulmana, el este de Irán y Bizancio. Así creció allí una gran de comunidad judía, de la que los jázaros proselitizados solamente eran una parte, y cuyo carácter cultural fue definido principalmente por la vieja población del norte del Cáucaso y Crimea[103].

A finales de la década de los cuarenta y principios de la siguiente semejante formulación podía cumplir más o menos las exigencias de la historiografía sionista y, como hemos visto, Dinur dio a este «audaz» paso su sello de aprobación. Además, Polak era un devoto sionista que entregó generosamente sus capacidades intelectuales y lingüísticas a la inteligencia militar. A finales de la década de los cincuenta fue nombrado direc-

[102] *Ibidem,* p. 382. Véase también la respuesta de Polak en *Moznaim* 19, 1 (1945), pp. 288-291 y el número siguiente 19, 2, pp. 348-352.

[103] A. Polak, *Khazaria,* cit., pp. 9-10.

tor del Departamento de Historia de Oriente Medio y África en la Universidad de Tel Aviv, y desde esta posición consiguió publicar varios libros sobre el mundo árabe. Pero un investigador con una mente tan independiente no estaba hecho para compromisos y, a pesar de que su enfoque histórico cada vez se desviaba más de la reconstrucción dominante de la memoria histórica judía, continuo defendiendo su obra pionera.

Desde 1951 hasta la actualidad no ha aparecido en hebreo ni un solo trabajo histórico sobre los jázaros. Tampoco se volvió a reeditar *Jazaria* de Polak, que hasta finales de la década de los cincuenta sirvió como un legítimo punto de partida para los investigadores israelíes pero que, con el paso de los años, perdió esa posición. Sobre este tema no ha habido más que una modesta tesis de doctorado, y un rutinario documento de un seminario (publicado)[104]. El mundo académico israelí se ha quedado mudo sobre este tema, y no se ha producido ninguna investigación importante. De manera lenta y sistemática, cualquier mención de los jázaros en la escena pública israelí pasó a ser etiquetada como extravagante, estrafalaria e incluso amenazadora. En 1997, el destacado presentador de la televisión israelí Ehud Yaari, quien durante años había estado intrigado por el especial poder de los jázaros, produjo una breve serie de televisión sobre el tema, cautelosa pero llena de una información fascinante[105].

¿Qué es lo que produjo este lapso de silencio en la memoria judía israelí? Aparte de la tradicional concepción etnocéntrica que de alguna forma domina todos los aspectos del nacionalismo judío, hay dos hipótesis posibles: la primera es que la oleada de descolonización de las décadas de los cincuenta y sesenta llevaron a los mercaderes de la memoria israelíes a evitar la misma sombra del pasado jázaro. Había preocupación por la legitimidad del proyecto sionista si se llegaba a divulgar que las masas judías que se estaban estableciendo en el país no eran los descendientes directos de los «hijos de Israel»; semejante deslegitimación podría conducir a un amplio desafío contra el derecho a existir del propio Estado de Israel. Otra posibilidad, no necesariamente en conflicto con la anterior, es que la ocupación de grandes territorios palestinos, densamente poblados, intensificó el elemento étnico de la política de identidad israelí. La proximidad de masas de palestinos empezó a parecer una amenaza para el imaginario Israel «nacional», y requería lazos de identidad y de definición más fuertes. El resultado fue dar al traste con cualquier recuerdo de Jazaria. En la

[104] El estudio de Yehoshua Lior antes mencionado sobre la historiografía soviética fue supervisado por H. Z. Hirschberg. El autor del seminario fue Menahem Zohori, *The Khazars: Their Conversion to Judaism and History in Hebrew Historiography*, Jerusalén, Carmel, 1976 (en hebreo).

[105] *The Kingdom of the Khazars with Ehud Ya'ari*, serie de televisión con Naomi Kaplansky (productor) y Ehud Ya'ari (narrador), Jerusalén, Israeli Television Channel 1, 1997. Se han escrito bastantes novelas sobre los jázaros, entre ellas, la del autor serbio Milorad Pavić, *Dictionary of the Khazars*, Nueva York, Knopf, 1988 [ed. cast.: *Diccionario jázaro*, Barcelona, Anagrama, 1989], y la de Marc Alter *The Wind Of the Khazars*, New Milford, The Toby Press, 2003.

segunda mitad del siglo XX la conexión con los huérfanos jázaros fue continuamente debilitada, a medida que el «pueblo judío» se volvía a reunir en su «patria» original después de dos mil años de errar por el mundo.

La edad del silencio en Israel se hacía eco de muchas maneras del silencio que se produjo en la URSS, aunque en la tierra del socialismo ruso se produjera en la generación anterior. Entre el libro de Artamonov en 1937 y la década de los sesenta apenas se publicó nada sobre los jázaros, y las pocas publicaciones estaban mayormente dedicadas a su repudio y denigración. La existencia de esos extraños judíos en el este se convirtió, no sorprendentemente, en una aberración de la lógica histórica del marxismo-leninismo y del carácter de la «Madre Rusia» que renació con Stalin. El internacionalismo proletario de la década de los veinte y primera mitad de la siguiente fue reemplazado, incluso antes de la Segunda Guerra Mundial, por el enérgico nacionalismo ruso y después de 1945, con el ascenso de la Guerra Fría y la acelerada rusificación de territorios no rusos, se convirtió en un etnocentrismo incluso más duro y exclusivo.

Todos los historiadores rusos, y más tarde soviéticos, que habían escrito sobre Jazaria fueron denunciados como burgueses que no habían comprendido los caracteres populares eslavos y que, por ello, habían menospreciado la importancia del antiguo reino ruso de Kiev. En 1951 incluso el periódico *Pravda* se unió a la llamada para vilipendiar a los parásitos jázaros y a sus viejos, descarriados y engañosos intérpretes. P. Ivanov, un «historiador del *establishment*» (probablemente el propio Stalin), publicó un importante artículo exponiendo la pobre investigación sobre los jázaros, y afirmando que «nuestros antepasados tuvieron que tomar las armas para proteger nuestra patria contra las invasiones de las estepas. La antigua Rusia fue el escudo de las tribus eslavas. Derrotó a Jazaria y liberó de su dominio [...] a las viejas tierras eslavas, y levantó el yugo de Jazaria de las espaldas de otras tribus y naciones»[106]. El artículo se proponía atacar a Artamonov, quien inadecuadamente había mostrado simpatía por la cultura jázara y la había asignado un papel histórico positivo en el nacimiento de Rusia. El consejo científico del Instituto de Historia de la Academia de las Ciencias de la URSS se reunió después del artículo de *Pravda* y concluyó que el razonamiento del periódico era perfectamente correcto. Se levantaron todas las barreras y los jázaros se convirtieron en seres condenados y contaminados que por mala suerte tropezaron con la historia de Rusia. Solamente en la década de los sesenta, con la parcial fundición del hielo estalinista, empezó cuidadosamente de nuevo el estudio de los jázaros pero a partir de entonces con características claramente nacionalistas y en ocasiones antisemitas[107].

---

[106] Y. Lior, *The Khazars in the Light of the Soviet Historiography*, cit., p. 130.

[107] En la década de los cincuenta, Artamonov confesó que no había sido suficientemente nacionalista en la década de los treinta. En 1962 publicó su segundo libro sobre los jázaros, *History of the*

Pero, mientras que en Israel y la Unión Soviética –los dos Estados para los que el pasado jázaro era más relevante– la investigación sobre Jazaria fue considerada durante muchos años como tema tabú, en Occidente estaban surgiendo nuevos materiales. En 1954 un estudio concienzudo y exhaustivo sobre la Jazaria judía, de un investigador británico llamado Douglas Dunlop, fue publicado por Princenton University Press. Dunlop mostraba una concienzuda familiaridad con la literatura árabe sobre el tema, y una gran cautela sobre la suerte de los jázaros después de la caída de su Imperio[108]. En 1970, Peter Golden presentó una extensa disertación doctoral titulada *The Q'azars: Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources.* Partes de este trabajo de gran erudición fueron publicadas en 1980[109].

En 1976 Arthur Koestler lanzó una bomba literaria titulada *The Thirteenth Tribe,* que fue traducida a muchos idiomas y provocó una diversidad de reacciones. En 1982 el libro de Norman Golb y Omeljan Pritsak, *Jazarian Hebrew Documents of the Tenth Century,* sentó los fundamentos críticos sobre el tema. La popular obra de Kevin A. Brook *The Jews of Jazaria,* apareció en 1999. Este escritor no académico también puso en marcha una extensa página web dedicada al tema de Jazaria[110]. Aparecieron otros trabajos en español, francés y alemán, y en los últimos años muchos de los libros mencionados han sido traducidos al ruso, turco y persa[111]. Ninguno de ellos apareció en hebreo excepto *The Thirteenth Tribe,* de Koestler, publicado en Jerusalén por un editor privado que no se arriesgó a distribuirlo por las librerías[112].

Khazars, un trabajo apropiadamente patriótico con algunas tonalidades antijudías. Véase la instructiva crítica de Shmuel Ettinger en la publicación *Kiriat Sefer* 39 (1964), pp. 501-505, en la que también critica a Artamonov por no haber leído al israelí Abraham Polak.

[108] Un resumen incluso más cauteloso de este trabajo apareció como un breve capítulo en Bezalel Roth (ed.), *The Dark Ages: The Jews in Christian Europe,* Tel Aviv, Masada, 1973 (en hebreo), pp. 190-209. Dunlop también escribió la información sobre los jázaros en la *Hebrew Encyclopedia,* vol. 20, 1971, pp. 626-629.

[109] Peter B. Golden, *The Q'azars: Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources,* Nueva York, Columbia University, 1970; véase también su libro *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.

[110] Kevin A. Brook, *The Jews of Khazaria,* Northvale, Jason Aronson, 1999; véase también www.khazaria.com.

[111] Félix E. Kitroser, *Jazaria. El imperio olvidado por la historia,* Córdoba (Argentina), Lerner Ediciones, 2002; Jacques Sapir y Jacques Piatigorsky (eds.), *L'Empire khazar VIIe-XIe siècle. L'énigme d'un peuple cavalier,* París, Autrement, 2005; Andreas Roth, *Chasaren. Das Vergessene Großriech der Juden,* Stuttgart, Melzer, 2006.

[112] En una conversación privada, el anónimo editor me dijo que dudaba en distribuir el libro porque la sociedad israelí todavía no estaba preparada para él.

Al margen de estas obras, con los años ha habido docenas de ensayos, artículos y capítulos en los libros de Historia dedicados a la historia de los jázaros y a su conexión con la historia judía. Incluso hubo una conferencia científica en Jerusalén en 1999 a la que asistieron principalmente investigadores del exterior. El acontecimiento atrajo poco interés entre los círculos académicos locales[113]. Aunque la presión ideológica de finales de la década de los ochenta, que se mantuvo durante la siguiente, de alguna manera se ha calmado, los historiadores israelíes no han retomado el tema de Jazaria ni han dirigido a sus estudiantes hacia caminos históricos bloqueados.

Pero, mientras que los jázaros asustan a los historiadores israelíes, ninguno de los cuales ha publicado un solo artículo sobre el tema, *The Thirteenth Tribe,* de Koestler, los irritó y provocó enojadas respuestas. Durante muchos años los lectores hebreos no tuvieron acceso al libro, y lo conocieron solamente por las venenosas denuncias que cayeron sobre él.

El enigma: el origen de los judíos de Europa del Este

Arthur Koestler fue un pionero sionista en su juventud, incluso un estrecho colaborador del líder derechista sionista Vladimir Jabotinsky, pero acabó desilusionándose con el proyecto de asentamientos y con el movimiento nacional judío. (Más tarde fue comunista, pero llegó a detestar a Stalin y se volvió amargamente antisoviético.) A pesar de ello, continuó apoyando la existencia del Estado de Israel y estaba preocupado por los refugiados que en gran número se congregaron allí. Durante toda su vida, se opuso a todas las formas de racismo en general, y de antisemitismo en particular, y luchó contra ellas con su considerable talento literario; la mayoría de sus libros fueron traducidos al hebreo y tuvieron bastante éxito. Una de las razones que lo impulsaron a escribir *The Thirteenth Tribe* fue su determinación por derrotar, mientras todavía pudiera, la herencia de Hitler en el mundo. Escribió:

> La gran mayoría de los judíos supervivientes en el mundo son de origen europeo oriental, y por ello quizá principalmente jázaro. Si es así, esto significaría que sus antepasados no procedían del Jordán, sino del Volga, no de Canaán sino del Cáucaso, una vez considerado como la cuna de la raza aria, y que genéticamente están relacionados más estrechamente con las tribus de los hunos, los uigures y los magiares que con la semilla de Abraham, Isaac y Jacob. Si éste fuera el caso, entonces el término

---

113 Las mejores ponencias presentadas en esta conferencia fueron publicadas en inglés (y no es casualidad que no fueran publicadas en hebreo). Véase P. B. Golden, H. Ben-Shammai y A. Rona-Tas (eds.), *The World of the Khazars*, Leiden, Brill, 2007.

«antisemitismo» quedaría vaciado de significado, basado en un malentendido compartido tanto por los asesinos como por sus víctimas. El relato del Imperio jázaro, como lentamente surge del pasado, empieza a parecer como el más cruel engaño que la historia ha perpetrado jamás[114].

Koestler no estaba seguro, en la década de los setenta, de que los judíos no asquenazíes fueran descendientes de los judeos, ni si la conversión jázara era una excepción en la historia judía. Tampoco entendía que su batalla contra el racismo antisemita podía asestar un golpe mortal a la principal imaginería sionista. O, más bien, lo entendía y no lo entendía, e ingenuamente supuso que quedaría absuelto si al final del libro manifestaba una posición política sin ambigüedades:

> Soy consciente del peligro de que pueda ser maliciosamente malinterpretado como una negación del derecho a existir del Estado de Israel. Pero ese derecho no se basa en los hipotéticos orígenes del pueblo judío, ni en un pacto mitológico de Abraham con Dios; se basa en la ley internacional, es decir, en la decisión de Naciones Unidas de 1947 [...]. Cualesquiera que sean los orígenes raciales de los ciudadanos israelíes, y cualesquiera que sean las ilusiones que abriguen sobre ellos, su Estado existe de iure y de facto, y no puede deshacerse excepto con un genocidio[115].

Pero fue inútil. En la década de los setenta Israel estaba atrapado en el ímpetu de la expansión territorial y, sin el Antiguo Testamento en su mano y el «exilio del pueblo judío» en su memoria, no hubiera tenido justificación para anexionarse la parte árabe de Jerusalén y establecer asentamientos en la Ribera occidental, en la franja de Gaza, en los altos del Golán e incluso en la península del Sinaí. El escritor que fue capaz en su clásica novela *Darkness at Noon [El cero y el infinito]* de resolver el enigma comunista, no comprendió que el enigma sionista estaba totalmente atrapado por la mitología de un tiempo «étnico» eterno. Tampoco supo prever que el sionismo posterior a 1967 se parecería a los estalinistas en su feroz respuesta: ambos lo consideraron un irredimible traidor.

Cuando apareció el libro, el embajador israelí en Gran Bretaña lo describió como una «acción antisemita financiada por los palestinos»[116]. El órgano de la Organización Sionista Mundial *In the Diasporas of the Exile* sugirió que «quizá este cosmopolita, después de todo, ha empezado a preguntarse sobre sus propias raíces», aun-

---

[114] Arthur Koestler, *The Thirteenth Tribe*, cit., p. 17.

[115] *Ibidem*, p. 223.

[116] Citado en el artículo de Jacques Piatigorsky, «Arthur Koestler et les Khazars: L'histoire d'une obsession», en J. Piatigorsky (ed.), *L'Empire Khazar*, cit., p. 99.

que era más probable que Koestler temía ser olvidado como escritor, y que «intuía que un tema judío, presentado desde una perspectiva paradójica e inusual y elaborado con habilidad, restauraría el interés público por su figura»[117]. La publicación sionista expresaba una profunda preocupación porque «gracias a sus elementos exóticos y al prestigio de Koestler el libro apelaría a lectores judíos, carentes de entendimiento histórico o de facultades críticas, que podrían aceptar literalmente sus tesis y sus implicaciones»[118].

El profesor Zvi Ankori, del Departamento de Historia Judía de la Universidad de Tel Aviv (entre otras instituciones), comparó a Koestler con Jacob Fallmerayer, el investigador alemán que ya en el siglo XIX sugirió que los griegos modernos no eran descendientes de los antiguos helenos como ellos se imaginaban sino de una mezcolanza de eslavos, búlgaros albaneses y otros pueblos que habían llegado en avalancha al Peloponeso, y que gradualmente se mezclaron con su población original. Podemos especular, decía Ankori, sobre las razones psicológicas de Koestler para tomar prestadas las viejas tesis de Abraham Polak, que en el pasado fueron descartadas y que podrían dañar a Israel en el presente[119]. Más tarde, el profesor Shlomo Simonson, respetado colega de Ankori en la Universidad de Tel Aviv, también se preguntaba si las razones que llevaban a Koestler a escribir sobre los jázaros judíos no tendrían algo que ver con su conflicto de identidad como emigrante del este de Europa dentro de la cultura británica. «No sorprende en absoluto», añadía este prestigioso historiador israelí, «que un libro recientemente publicado sobre la historia del odio de los judíos por sí mismos dedicara una considerable parte a Koestler»[120]. Simonson, como Ankori, señalaba que la fuente de esta desacreditada historia sobre el origen de los judíos en el este de Europa era la obra de su colega de universidad el profesor Polak.

Pero ni Polak, un historiador profesional, ni Koestler, que no pretendía serlo, inventaron la tesis de que una gran parte de la judería del este de Europa se originó en los territorios del Imperio jázaro; hay que resaltar que esta hipótesis –vilipendiada desde la década de los setenta como escandalosa, vergonzosa y antisemita– había estado anteriormente aceptada en varios círculos académicos, tanto sionistas como no sionistas, aunque nunca alcanzó el consenso debido a los temores que despertaba entre el etnocentrismo.

---

[117] Israel Margalit, «Arthur Koestler Found the Thirteenth Tribe», en World Zionist Organization, *In the Diaspora of the Exile*, vol. 11, 83-84, 1978 (en hebreo), p. 94.

[118] *Ibidem*.

[119] Zvi Ankori, «Sources and History of Ashkenazi Judaism», *Kivunim: Periodical of Judaism and Zionism* 13 (1981 en hebreo), pp. 29-31.

[120] Shlomo Simonsohn, «The Thirteenth Tribe», *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora*, vol. 14, 1997 (en hebreo), pp. liv–lv.

Ya en 1867, por ejemplo, el gran estudioso judío Abraham Harkavy escribió en la introducción de su libro *The Jews and the Languages of the Slavs* que «los primeros judíos que vinieron a las regiones meridionales de Rusia no procedían de Alemania, como muchos escritores tendían a creer, sino de las ciudades griegas de las costas del mar Negro y de Asia, a través de las montañas del Cáucaso»[121]. Harkavy afirmaba que oleadas de inmigración posteriores trajeron a judíos también de Alemania y, ya que eran más numerosos, la lengua *yiddish* finalmente llegó a dominar entre los judíos del este de Europa, que en el siglo XVII todavía hablaban eslavo. También Dubnow, antes de convertirse en un conocido y respetado historiador, se preguntaba en una temprana carta «de dónde procedían los primeros judíos que llegaron a Polonia y a Rusia: ¿de los países occidentales o de las tierras de los jázaros y de Crimea?»[122]. Consideraba que la respuesta sólo se podría encontrar con un progreso de la arqueología que proporcionara nuevas evidencias a la narrativa histórica.

Yitzhak Schipper, un historiador socioeconómico de prestigio y un destacado sionista en Polonia, creyó durante mucho tiempo que la «tesis jázara» explicaba adecuadamente la masiva presencia demográfica de judíos en Europa del Este. En esto, seguía los pasos de una serie de investigadores polacos, judíos y no judíos, que habían escrito sobre los primeros asentamientos de creyentes judíos en Polonia, Lituania, Bielorusia y Ucrania. Schipper también suponía que había habido judíos «auténticos» en la judaizada Jazaria que contribuyeron al desarrollo de los oficios y del comercio en el poderoso Imperio que se extendía desde el Volga al río Dnieper. Pero también estaba convencido de que la influencia del judaísmo sobre los jázaros y los eslavos de Oriente dio origen a las grandes comunidades judías de Europa del Este[123].

Hemos visto que Salo Baron siguió a Polak y dedicó una buena cantidad de páginas al tema jázaro. A pesar del intrínseco etnicismo de su trabajo hizo una inusual digresión de la historia lineal cuando se detuvo en la parada jázara. Incapaz de pasar por alto las opiniones de la mayoría de los historiadores polacos de entreguerras, menos aún la exhaustiva obra del historiador israelí Abraham Polak, Baron escribió:

> Pero, antes y después del levantamiento mongol, los jázaros enviaron muchos retoños a las tierras no sometidas de los eslavos, contribuyendo finalmente a construir los grandes centros judíos de Europa del Este [...]. Sin embargo, durante los quinientos años (740-1250) de su existencia y de su periodo posterior en las comunidades

[121] A. A. Harkavy, *The Jews and the Languages of the Slavs*, cit., p. 1.

[122] S. Dubnow, *Discovery and Research*, Odessa, Abba Dochna, 1892 (en hebreo), p. 10.

[123] Ya que la mayor parte de la obra de Schipper fue escrita en polaco y *yiddish*, podemos hacernos una idea de su enfoque sobre los jázaros con Jacob Litman, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland: The Contribution of Yitzhak Schipper*, Lanham, University Press of America, 1984, pp. 117-116.

europeas del este, este notable experimento judío en el arte de gobernar ejerció una influencia sobre la historia judía mayor de lo que ahora podemos imaginar.

Desde Jazaria los judíos empezaron a dispersarse por las abiertas estepas de Europa del Este, tanto durante el periodo de prosperidad de su país como durante su declive [...]. Por otra parte, después de las victorias de Sviatoslav y del consiguiente declive del Imperio jázaro, los refugiados de las desvastadas regiones, incluyendo a los judíos, buscaron refugio en las mismas tierras de sus conquistadores. Aquí se encontraron con otros grupos e individuos judíos que emigraban desde el oeste y el sur. Junto a los que llegaban desde Alemania y los Balcanes, empezaron a sentar las bases de una comunidad judía que, especialmente en la Polonia del siglo XVI, sobrepasaron todas las demás zonas contemporáneas de asentamiento judío en densidad de población, así como en poder económico y cultural[124].

Baron no era un judío que se «odiara a sí mismo» y ciertamente no era hostil a la empresa sionista, como tampoco lo era su colega de Jerusalén, Ben-Zion Dinur. No obstante, este último –ministro de Educación israelí en la década de los cincuenta– no dudó en unirse a Baron y a Polak y expresar una posición sin ambigüedades respecto a los orígenes de los judíos del este de Europa: «Las conquistas rusas no destruyeron por completo el reino jázaro, pero lo rompieron y lo disminuyeron. Y este reino, que había absorbido a emigrantes y refugiados judíos de muchos exilios, se convirtió él mismo en una diáspora madre, la madre de una de las mayores de las diásporas: la de Israel en Rusia, Lituania y Polonia»[125].

Los lectores contemporáneos pueden quedar asombrados al oír que el sumo sacerdote de la memoria israelí en la década de los cincuenta no dudó en describir a Jazaria como la «diáspora madre» de la judería de Europa del Este. No hace falta decir que también aquí su retórica estaba invadida por la característica conceptualización etnobiológica. Dinur, como Baron, necesitaba la conexión histórica con los «judíos de nacimiento» que estaban en Jazaria antes de que fuera judaizada. No obstante, el hecho es que hasta la década de los sesenta la suposición de que la mayoría del pueblo *yiddish* no procedía de Alemania sino del Cáucaso, de las estepas del Volga, del mar Negro y de los países eslavos, era una suposición aceptable que no provocaba ningún trauma y no se consideraba antisemita, como sucedió a partir de los primeros años de la década de los setenta.

La declaración del filósofo italiano Benedetto Croce de que «cualquier historia es en primer lugar el producto del tiempo en que se escribe» ha sido durante mucho tiempo un lugar común, pero todavía encaja perfectamente en la historiografía sionista del

---

[124] S. W. Baron, *A Social and Religious History*, cit., vol. 3, p. 206.

[125] B. Z. Dinur, *Israel in Exile*, vols. 1, 2 y 5.

pasado judío. En 1967, la conquista de la «Ciudad de David» tenía que ser lograda por los descendientes directos de la Casa de David, y no –Dios nos libre– por los vástagos de rudos jinetes de las estepas del Volga y del Don, de los desiertos del sur de Arabia o de las costas del norte de África. En otras palabras, «la Tierra de Israel, entera y sin dividir», necesitaba más que nunca de un «Pueblo de Israel entero y sin dividir».

La historiografía sionista tradicional siempre había mantenido que los judíos del este de Europa habían llegado desde Alemania (antes de eso habían pasado «algún tiempo» en Roma, adonde habían sido conducidos desde la «Tierra de Israel»). La visión esencialista del pueblo exiliado, errante, combinada con el prestigio de un país «civilizado» como Alemania, eclipsó el humilde estatus de las retrasadas regiones europeas y creó un producto ganador (igual que los judíos de los países árabes tendían a describirse como sefardíes, los judíos del este de Europa preferían verse como asquenazíes). Aunque no hay ninguna evidencia histórica que muestre que los judíos emigraron desde la Alemania occidental hacia el este del continente, el hecho de que los judíos en Polonia, Lituania y Rusia hablaran *yiddish* supuestamente demostraba que los judíos de Europa del Este fueron originalmente judíos alemanes, judíos asquenazíes. Ya que el vocabulario del idioma hablado por estos judíos era germánico en un 80 por 100, ¿cómo sucedió que los jázaros y toda clase de eslavos que previamente hablaban dialectos túrquicos o eslavos acabaran hablando *yiddish*?

Isaac Baer Levinsohn (también conocido como Rival), al que se describe como el padre de la ilustración judía en Rusia, afirmó en su libro *Testimony in Israel,* publicado en 1828: «Nuestros mayores nos dijeron que algunas generaciones antes los judíos de estos lugares hablaban solamente este lenguaje ruso y que este lenguaje judío asquenazí que hablamos ahora no se había propagado entre todos los judíos que vivían en esas regiones»[126]. También Harkavy estaba convencido de que antes el siglo XVII la mayoría de los judíos del este europeo hablaban dialectos eslavos.

Polak, que dio muchas vueltas a este tema, propuso varias hipótesis, algunas más convincentes que otras. Una sugerencia poco convincente era que una gran parte de la población jázara judaizada, especialmente aquellos que vivían en Crimea, todavía hablaban en una antigua lengua gótica que había sido común en la Península hasta el siglo XVI, y que se parecía al *yiddish* mucho más que el alemán que se hablaba en aquel momento en las tierras germanas. Una sugerencia más plausible era que la colonización germana, que se propagó hacia el este en los siglos XIV y XV llevando con ella a grandes poblaciones comerciales y artesanas de habla germana, condujo a la propagación de su lenguaje entre aquellos que actuaron como mediadores entre estos motores económicos y la nobleza y el campesinado local, que continuaron hablando sus dialec-

[126] Isaac Baer Levinsohn, *Document in Israel,* Jerusalén, Zalman Shazar, 1977 (en hebreo), p. 33, n. 2.

tos eslavos[127]. Unos cuatro millones de alemanes habían emigrado del este de Alemania a Polonia, donde crearon la primera burguesía de Europa del Este y adonde también llevaron con ellos al clero católico romano. Los judíos, que vinieron principalmente del este y del sur –no sólo de las tierras jázaras, sino también de las regiones eslavas bajo su influencia–, tomaron ciertas funciones en la división del trabajo que se formaron con las primeras señales de la modernización. Convirtiéndose en recaudadores de impuestos y prósperos acuñadores de moneda (se han encontrado monedas de plata que llevan palabras polacas escritas con caracteres hebreos), así como modestos carreteros, carpinteros y peleteros, los judíos llenaron posiciones intermedias en la producción y se mezclaron con las culturas y lenguas de las diferentes clases (también pudieron haber traído algunos de estos oficios del Imperio jázaro). Koestler describió este escenario histórico de forma gráfica:

> Uno se puede imaginar a un artesano *shtetl,* quizá a un zapatero o a un comerciante de la madera, hablando un mal alemán con sus clientes, un mal polaco con los siervos de la finca próxima, y en casa mezclando las partes más expresivas de ambos con el hebreo, en una cierta clase de íntimo lenguaje privado. El cómo esta mezcolanza fue comunalizada y estandarizada hasta tal grado es una conjetura lingüística[128].

Más tarde una limitada emigración de elites judías de Alemania –rabinos y estudiantes del Talmud, jóvenes y viejos– completó el proceso, arraigando más el nuevo lenguaje de las masas y según parece también modificando y consolidando sus rituales. Estas elites religiosas, aparentemente invitadas a venir desde Occidente, disfrutaron de un prestigio que muchos querían emular y compartir, de ahí la expansión y consolidación del vocabulario alemán. Sin embargo una palabra tan fundamental como «rezar» –un concepto clave en la imaginería ritual– fue conservada en su dialecto turco: *davenen.* Como muchas otras palabras del *yiddish,* no procedía de un dialecto alemán[129].

Aunque los emigrantes de Occidente contribuyeron significativamente a ello, el *yiddish* no se parecía al dialecto judío alemán que se desarrolló en los guetos de Alemania occidental. Allí, la población judía se concentró en la región del Rin, y su dialecto incorporaba muchas palabras y expresiones de dialectos locales franceses y

---

[127] A. Polak, *Khazaria,* cit., pp. 256-257.

[128] A. Koestler, *The Thirteenth Tribe,* cit., p. 176.

[129] Respecto a la palabra *davenen,* véase Herbert Guy Zeiden, «Davenen: A Turkic Etymology», *Yiddish: A Quarterly Journal Devoted to Yiddish and Yiddish Literature* 10: 2-3, pp. 96-99; «Khazar/ Kipchak Turkisms in Yiddish: Words and Surnames», *Yiddish* 11, 1-2 (1998), pp. 81-92, y también Paolo Agostini, «Once Again on the Etymology of Davenen», *Yiddish* 11, 1-2 (1998), pp. 93-118.

alemanes, de los que no hay ninguna huella en el *yiddish* oriental. Ya en 1924 el filólogo Mathias Mieses sostuvo que el *yiddish* no podía haber venido nunca de Alemania occidental, aunque en ese periodo de hecho era allí donde se encontraran las concentraciones de judíos, y no en la parte oriental del territorio de los hablantes del dialecto alemán[130].

Más recientemente, el lingüista de Tel Aviv Paul Wexler publicó algunos detallados estudios que apoyaban la suposición de que la propagación del *yiddish* no se debía a la emigración de judíos desde Occidente. Su base era eslava, y su vocabulario procedía principalmente del sureste de Alemania. En sus orígenes, el *yiddish* se parecía a la lengua sorbia, que evolucionó en las regiones fronterizas entre parlantes de dialectos eslavos y germanos; como el *yiddish,* prácticamente desapareció en el siglo XX[131].

También demográficamente, la tesis de que los judíos de Europa del Este procedían de Alemania occidental está desafiada por un hecho inconveniente. Entre los siglos XI y XIII, el número de creyentes judíos en el territorio entre Maguncia y Worms, Colonia y Estrasburgo, era muy pequeño. No hay datos exactos, pero los cálculos varían desde unos cientos a unos miles, no más. Es posible que algunos se movieran al este durante las cruzadas –aunque no hay evidencia que lo sugiera y además se sabe que los fugitivos de los pogromos no marchaban lejos y normalmente regresaban a sus hogares–, pero, en cualquier caso, semejante goteo no pudo dar origen a las grandes comunidades judías de Polonia, Lituania y Rusia. Si estas comunidades se originaron en Alemania occidental, como sostiene actualmente el *establishment* de los historiadores de Israel, ¿por qué se multiplicaron tan espectacularmente en el este mientras permanecieron demográficamente estables en el oeste, mucho antes de que apareciera el control de la natalidad? Las cantidades de alimentos y las condiciones sanitarias en Europa oriental, ¿eran superiores a la «agotada, hambrienta y antihigiénica» Europa occidental? En definitiva, la vida en las pequeñas ciudades del este, aquejadas por la pobreza, no era más propicia para su propagación que la vida en las ciudades de Gran Bretaña, Francia y Alemania. Sin embargo, fue en el este donde se produjo el *big bang* demográfico con el resultado de que los parlantes de dialectos *yiddish* constituyeron, en vísperas del siglo XX, el 80 por 100 de todos los judíos en el mundo.

Jazaria se colapsó algún tiempo antes de las primeras señales de la presencia de judíos en el este de Europa, y es difícil no relacionar ambas cosas. Aunque los cre-

---

[130] Mathias Mieses, *Die jiddische Sprache,* Berlín, Benjamin Harz, 1924.

[131] Paul Wexler, *The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity,* Columbus, Slavica Publishers, 1993; véase también el capítulo «The Khazar Component in the Language and Ethnogenesis of the Ashkenazic Jews», en *Two-tiered Relexification in Yiddish,* Berlín, Mouton de Gruyter, 2002, pp. 513-541. Actualmente los sorbios son una pequeña comunidad eslava del sur de Alemania.

yentes judíos en Rusia, Ucrania, Polonia, Lituania y Hungría borraran de su memoria su pasado jázaro o eslavo, y en vez de ello recordaran, igual que los descendientes de los judaizados de Himyar y del norte de África, cómo «salieron del cautiverio de la casa de Egipto», se conservaron varios vestigios de su verdadero pasado histórico. En su emigración hacia Occidente, dejaron algunas señales a un lado de la carretera.

Ya en la década de los veinte, Yitzhak Schipper descubrió en las regiones de Ucrania, Transilvania, Istria, Polonia y Lituania un cierto número de nombres de lugares que contenían alguna forma de los términos «jázaro» o «kan»[132]. También hay nombres de pila y denominaciones familiares que evocan el Oriente jázaro o eslavo en vez del Occidente alemán. Nombres para animales como el halcón *(balaban),* ciervo, lobo y oso no eran conocidos en los reinos de Judea o Himyar, o entre los judíos de España y del norte de África, y alcanzaron Europa occidental bastante tarde. Aparte de estas indicaciones más bien menores, hay algunos elementos sociológicos y antropológicos inequívocamente asociados con la judería oriental que no pueden encontrarse en ningún lugar de Occidente.

El esencial modo de vida de una típica pequeña ciudad *yiddish,* que también ha conservado el dialecto, nunca se ha encontrado en el área del Rin o en su vecindad. Desde el siglo II a.C. cuando el judaísmo empezó a propagarse por el mundo, prosperó en pequeñas comunidades de fe principalmente en los márgenes de ciudades y pueblos, y sólo ocasionalmente en aldeas. En Europa occidental y meridional, los judíos nunca crearon asentamientos separados. Pero la pequeña ciudad judía, no siempre pequeña (y no siempre exclusivamente judía), permitió a sus habitantes diferenciarse de sus vecinos no sólo en las prácticas y normas religiosas sino también en maneras más seculares, como el lenguaje y el estilo arquitectónico de las casas de oración.

En el centro de la pequeña ciudad judía se encontraba la sinagoga, con una doble cúpula reminiscente de la pagoda oriental. La vestimenta judía en Europa oriental no se parecía a la de los judíos de Francia o Alemania. La kipá –también derivada de una palabra túrquica– y el sombrero de piel que se llevaba sobre ella recordaba más a la gente del Cáucaso y a los jinetes de las estepas que a los estudiantes del Talmud de Maguncia o a los mercaderes de Worms. Estas prendas, como el largo caftán de seda que se utiliza principalmente en el Sabbath, se diferenciaban de las prendas vestidas por los campesinos bielorrusos o ucranianos. Pero cualquier mención de estas y otras características –desde la comida al sentido del humor, desde el vestido a los cantos, todos conectados a la específica morfología cultural de su vida diaria y de su historia– apenas interesaban a los investigadores que estaban ocupados inventando

[132] Tadeusz Lewicki, «Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Węgrzech i w Polsce we wczesnym średniowieczu», en *Studia nad etnogenezą Słowian i kulturą Europy wczesnośredniowiecznej,* G. Labuda y S. Tabaczyński (eds.), vol. 2, Wrocław, Zakład im. Ossolińskich, 1988, pp. 77-87.

la historia eterna del «pueblo de Israel». No encajaban con el hecho problemático de que nunca había habido una cultura popular judía, sino sólo una cultura popular *yiddish* que se parecía a las culturas de sus vecinos mucho más que a las de las comunidades judías de Europa occidental o del norte de África[133].

Hoy, los descendientes de los judíos de la «tierra *yiddish*» viven principalmente en Estados Unidos e Israel. Los restos de millones de otros judíos están enterrados debajo de los mataderos construidos por Hitler en el siglo XX. Cuando consideramos el tremendo esfuerzo que han invertido los agentes de la memoria en Israel para conmemorar sus momentos de muerte, comparado con el escaso esfuerzo hecho para descubrir la rica (o desdichada, depende del punto de vista) vida en la tierra *yiddish* antes de la sanguinaria masacre, solamente podemos sacar tristes conclusiones sobre el papel político e ideológico de la historiografía moderna.

Igual que la ausencia de una costosa exploración arqueológica en el sur de Rusia y Ucrania para descubrir los restos de Jazaria, la ausencia de estudios sociológicos, lingüísticos y etnográficos sobre los antiguos modos de vida en las pequeñas ciudades de Polonia y Lituania –trabajos innovadores de investigación histórica, no mero folclore[134]– no es una coincidencia. Nadie quiere ir mirando debajo de las piedras donde pueden acechar escorpiones venenosos a la espera de atacar la propia imagen del *ethnos* existente y de sus ambiciones territoriales. La redacción de la historia nacional no está realmente concebida para desvelar civilizaciones pasadas; su propósito principal hasta ahora ha sido la construcción de una ultraidentidad y la consolidación política del presente.

La historia trata con los libros, no con las cosas, podría sostener un investigador «patriótico» después de haberse pasado toda su vida interpretando textos religiosos, de gobierno e ideológicos producidos en el pasado por una reducida elite. Esto es cierto por lo que se refiere al estudio tradicional del pasado. Pero la llegada de la historia antropológica, sin prisa pero sin pausa, empezó a corroer las simplistas metahistorias sionistas.

Algunas veces parece que la mayoría de los estudiosos que se han especializado en la historia del Pueblo de Israel todavía tienen que enterarse de esta extraña nueva

---

133 Como ejemplo, en Estados Unidos es posible hablar de un «humor judío» porque allí la mayoría de los judíos proceden del este de Europa. Pero el término carece de significado en Israel porque allí no hay un humor judío de la misma manera que tampoco hay un humor cristiano. Puede haber un humor *yiddish*, magrebí, etc. La cima de lo absurdo la alcanzó un historiador estadounidense, presumiblemente un fan de Woody Allen y Jerry Seinfeld, que intentó encontrar en los antiguos textos las fuentes del humor que explican la mentalidad de los judíos de la diáspora. Véase Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, pp. 135-212.

134 Algunos vacilantes pasos en esta dirección se pueden encontrar en Antony Polonsky (ed.), *The Shtetl: Myth and Reality*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.

forma de la historiografía. Una exploración más profunda de los modos de vida y de comunicación de las comunidades judías del pasado podría exponer más un pequeño detalle perverso: que, cuanto más nos separamos de las normas religiosas y cuanto más centramos nuestra investigación en las diversas prácticas diarias, más descubrimos que nunca hubo un denominador común etnográfico secular entre los creyentes judíos en Asia, África y Europa. La judería mundial siempre fue una gran cultura religiosa. Aunque formada por varios elementos, no fue una extraña y errante nación.

Hay una buena dosis de ironía en el hecho de que gente que adoptó la religión de Moisés había estado viviendo entre los ríos Volga y Don antes de la llegada allí de los rusos y ucranianos, igual que los judaizados habían estado viviendo en la Galia antes de que fuera invadida por las tribus francas. Lo mismo en el norte de África, donde los cartagineses se convirtieron al judaísmo antes de la llegada de los árabes, y en la península Ibérica, donde floreció una cultura judaica que echó raíces antes de la Reconquista cristiana. Al contrario que la imagen del pasado que los judeófobos cristianos empezaron a promover, y de la que se hicieron eco los antisemitas modernos, nunca hubo en toda la historia una raza-nación que fuera expulsada de la Tierra Santa por haber matado al divino Mesías, y que se estableció sin ser invitada entre otras «naciones».

Los vástagos de los judaizados alrededor del Mediterráneo, en Adiabene antes y después de la era cristiana, los descendientes de los himyaritas, los bereberes y los jázaros estaban vinculados por el monoteísmo judío que enlazó a los diversos grupos lingüístico-culturales que surgieron en remotas tierras y que siguieron diferentes senderos históricos. Muchos abandonaron el judaísmo; otros tenazmente se aferraron a él y consiguieron llevarlo hasta el umbral de la era secular.

¿Es el tiempo himyarita, bereber y jázaro un tiempo perdido no recuperable? ¿No hay ninguna oportunidad de que una nueva historiografía invite a esos antiguos judíos, que han sido olvidados por sus descendientes, a reaparecer en la legítima esfera de la memoria pública?

La construcción de un nuevo corpus de conocimiento siempre conlleva una conexión directa con la ideología nacional en la que opera. Las perspectivas históricas que se separan de la narrativa establecida en el inicio de la nación solamente pueden ser aceptadas cuando se calma la consternación que producen sus implicaciones. Eso puede suceder cuando la actual identidad colectiva empiece a considerarse fuera de duda y deje de ser algo que ansiosa y nostálgicamente se aferra a un pasado mitificado; cuando la identidad se convierta en la base para la vida y no en su propósito. Entonces es cuando se puede producir el cambio historiográfico.

Por ahora, es difícil predecir si la política de identidad israelí permitirá, a principios del siglo XXI, la aparición de nuevos paradigmas para la investigación de los orígenes y la historia de las comunidades de fe judía.

V

La diferencia Política de identidad en Israel

El Estado de Israel [...] fomentará el desarrollo del país en beneficio de todos sus habitantes; estará basado en la libertad, la justicia y la paz como las concibieron los profetas de Israel; asegurará la completa igualdad de derechos sociales y políticos para todos sus habitantes independientemente de su religión, raza o sexo; garantizará la libertad de religión, conciencia, lengua, educación y cultura.

Declaración de Establecimiento del Estado de Israel, 1948

Una lista electoral no participará en las elecciones a la Knesset si sus objetivos o acciones, implícita o explícitamente, incluyen: (1) la negación de la existencia del Estado de Israel como el Estado del pueblo judío; (2) la negación del carácter democrático del Estado; (3) la incitación al racismo.

Ley Fundamental: La Knesset, Cláusula 7A, 1985

Antes de la gran secularización en Europa, los creyentes judíos se aferraron al axioma religioso que los había sostenido en tiempos de dificultades: ellos eran el «pueblo elegido», la sagrada congregación de Dios destinada a «iluminar a las naciones». En realidad sabían que, como cualquier grupo minoritario que existe a la sombra de otras religiones, estaban subordinados a poderes superiores. Con el paso del tiempo, la pasión por el proselitismo que había caracterizado a estas comunidades en el pasado casi había desaparecido, principalmente por temor a las religiones dominantes. Durante siglos la autoidentificación de los creyentes se vio reforzada por gruesas capas de desconfianza y de miedo a propagar su fe, y consolidaron el aislamiento comunal que finalmente se convirtió en su señal característica. En la Edad Media, la excluyente creencia en la «nación única que habita aparte» también sirvió para evitar deserciones a gran escala hacia las otras religiones monoteístas.

Como otras minorías en periodos de tensión y dificultades, las comunidades de fe judía se mantenían unidas por la solidaridad de grupo. En tiempos de paz, las elites rabínicas intercambiaban información sobre preceptos y normas religiosas, así como sobre diversos aspectos de sus ritos y ceremonias. A pesar de todas las grandes diferencias que había entre Marrakech y Kiev, Sanaa y Londres –no sólo en la esfera secular sino también en la práctica religiosa– siempre hubo un núcleo común de adhesión rabínica a la ley del Talmud, un concepto compartido de liberación del exilio y una profunda devoción religiosa hacia la ciudad sagrada de Jerusalén, el lugar de donde vendría la salvación.

La propagación de la secularización en Europa erosionó el estatus de los marcos religiosos y socavó la autoridad de los rabinos, los tradicionales intelectuales de sus comunidades. Igual que los miembros de otros grupos religiosos, culturales y lingüísticos, aquellos que desecharon su religión judía fueron arrastrados por el ímpetu de la modernización. A pesar de la descripción que hacen los escritos teóricos e históricos sionistas, los judíos no fueron los únicos que lucharon para asimilarse en las culturas nacionales que estaban surgiendo en aquel momento. Los rápidos cambios en los modos de vida y las agitaciones migratorias quizá afectaron de manera diferente a los campesinos en Sajonia, a los tenderos protestantes en Francia o a los trabajadores galeses en Gran Bretaña, pero ellos no sufrieron menos que los creyentes judíos. Desaparecieron mundos enteros, y la asimilación dentro de los sistemas generales económicos, políticos, lingüísticos y supraculturales exigió una dolorosa renuncia a antiguas costumbres y convenciones.

A pesar de las particulares dificultades que experimentaron los judíos en algunos países –Francia, Holanda, Gran Bretaña, Alemania–, la mayoría de ellos se convirtieron en «israelitas», significando con ello franceses, holandeses, británicos o alemanes de la fe mosaica. Pasaron a ser entusiastas defensores de los nuevos Estados; algunos incluso acentuaron su identidad nacional y se mostraron orgullosos de ella. Se trataba de algo lógico: ellos estaban entre los primeros que utilizaron las lenguas nacionales y que consolidaron esas culturas, principalmente por su concentración en las ciudades, y formaron parte de los primeros británicos, franceses y alemanes (no sería una exageración decir que el poeta Heinrich Heine fue un alemán antes de que el abuelo de Adolf Hitler lo fuera, si es que llegó a serlo). Durante la Primera Guerra Mundial, el punto álgido del nacionalismo de masas en Europa, estos «israelitas» se levantaron para defender sus nuevas patrias y probablemente también mataron, sin especiales reparos, a soldados judíos que peleaban en el otro lado del frente[1]. Prácticamente todos los reformistas judíos alemanes, socialistas judíos fran-

---

[1] Amos Elon, *The Pity of It All: A History of Jews in Germany, 1743-1933*, Nueva York, Metropolitan Books, 2002, pp. 305-337. Los israelitas franceses y alemanes no se mostraron mucha simpatía. Su

ceses y liberales judíos británicos se ofrecieron para defender su recién encontrada propiedad colectiva: el Estado nacional y su territorio.

Por raro que parezca, a pesar de su creencia en una entidad nacional aparte, los sionistas también se involucraron en la cultura de guerra que surgió en torno a las fronteras nacionales europeas. En aquel momento el sionismo todavía era demasiado débil como para ofrecer una identidad alternativa que pudiera calmar el espíritu de lucha que aparecía entre la variedad de adhesiones nacionalistas de sus partidarios y activistas. Desde 1897, el año del primer congreso sionista, hasta el fin de la Primera Guerra Mundial, el sionismo era de hecho un movimiento débil e insignificante dentro de las comunidades judías del mundo, y a menudo se rindió a las exigencias nacionales de los gentiles (en Alemania en 1914, los sionistas representaban menos del 2 por 100 de los alemanes de origen judío, y en Francia el porcentaje era todavía menor).

La idea sionista nació en la segunda mitad del siglo XIX en el centro y en el este de Europa, en las tierras entre Viena y Odesa. Creció con dificultad en las periferias del nacionalismo alemán y alcanzó los animados mercados culturales de la población *yiddish*. De hecho, a pesar de toda su marginalidad, el sionismo formó parte de la última oleada nacionalista que surgió en Europa y coincidió con el auge de otras ideologías que forjaron identidades en el continente. El sionismo se puede considerar como un intento de asimilación colectiva en la modernidad, exactamente igual a las empresas nacionales que lo rodeaban y que estaban empezando a tomar forma[2]. Aunque un número significativo de sus progenitores ideológicos pertenecían en mayor o menor medida a la cultura germana –Moses Hess, Theodor Herzl, Max Nordau–, los que desarrollaron, propagaron y pusieron en práctica sus teorías procedían de la intelectualidad de la amplia población de habla *yiddish*, que estaba densamente reunida en ciudades y pueblos de Polonia, Ucrania, Lituania, Rusia y Rumanía.

Como se señaló en el segundo capítulo, en esas regiones había una civilización *yiddish* moderna y secular que no existía en las comunidades judías de otras partes,

---

actitud hacia los judíos del este de Europa, los «inferiores» *Ostjuden*, era fría y desdeñosa. A su vez, los judíos de Europa del Este mostraron la misma actitud hacia los nuevos «judíos orientales» con los que se encontraron en Israel.

[2] Inevitablemente, los defensores del nacionalismo judío lo veían como un nacionalismo único y fundamentalmente diferente a todos los movimientos nacionales. Por ejemplo, el historiador Jacob Katz escribió que, «en el umbral de la era moderna, los judíos estaban mejor preparados para un movimiento nacional que cualquier otro grupo étnico en Europa», la típica perspectiva entre los historiadores de otros grupos nacionales, Jacob Katz, *Jewish Nationalism: Essays and Studies*, Jerusalén, The Zionist Library, 1983 (en hebreo), p. 18. Un historiador similar, Shmuel Ettinger, mantenía que «los judíos pueden ser el único grupo conocido en la historia que conservó su conciencia nacional durante miles de años», Shmuel Ettinger, *Studies in Modern Jewish History, I: History and Historians*, Jerusalén, Zalman Shazar, 1992 (en hebreo), p. 174.

ni en Londres ni en Marrakech. Esta distintiva cultura, más que la religión, fue la que incubó el fermento protonacionalista y nacionalista, y de este mundo semiautónomo surgieron los jóvenes intelectuales. Al encontrar bloqueados sus caminos a los centros de la alta cultura –carreras universitarias, profesiones liberales, administración pública–, muchos se convirtieron en revolucionarios socialistas e innovadores democráticos, y unos pocos en sionistas.

Al mismo tiempo, la inconfundible presencia de comunidades *yiddish* propulsó un renacimiento del sentimiento antijudío, y el mosaico de nacionalidades que surgía en Europa del Este buscó expulsar a una entidad *yiddish* notoriamente diferente. Aparte de la represión y de las restricciones tradicionales en el régimen zarista y en el reino rumano, en la década de 1880 una oleada de pogromos populares, con emergentes características nacionalistas, sacudió a millones de judíos y aceleró su emigración en masa hacia Occidente. Entre 1880 y 1914 alrededor de dos millones y medio de judíos de habla *yiddish* pasaron por Alemania hacia países más receptivos en Occidente y algunos de ellos acabaron en las costas seguras del continente americano. Menos del 3 por 100 eligió emigrar a la Palestina bajo el poder otomano, y de ellos pocos se quedaron allí.

Una de las consecuencias de este gran movimiento de población fue que indirectamente exacerbó la latente hostilidad tradicional en Alemania, escenario del tránsito. Este intenso odio, todavía en gran parte sin explicar, acabaría en uno de los más horrendos actos de genocidio del siglo XX. El proceso puso de relieve que no hay una correlación directa entre progreso tecnológico o refinamiento cultual y moralidad.

El antisemitismo moderno prosperó en todos los rincones de la modernidad europea, pero su manifestación en Europa occidental y meridional, así como en el continente americano, fue completamente diferente a las características y expresiones que adoptó en Europa del Este y central. Las incertidumbres y las luchas internas de la joven identidad nacional crearon preocupación y miedo prácticamente en todas partes. Los problemas culturales que implicaba la construcción de las nacionalidades fueron precisamente los que convirtieron la antigua «aversión por lo diferente» en una parte integral de las nuevas políticas democráticas de masas. Cualquier forma de diferencia –la diferente pigmentación de la piel, los dialectos distintivos o las costumbres religiosas extrañas– irritaban a los portadores de la nueva conciencia nacional que estaban luchando por definirse y delimitarse como colectividades inequívocas. El nivel de abstracción en la construcción de la imaginería de la nación exigía una caracterización definitiva e inequívoca de aquellos que no serían parte de ella. Por ello, la nación fue imaginada como una antigua y extendida familia «de sangre» en la que el vecino más cercano también era su más amenazador enemigo. Ya que durante cientos de años la civilización cristiana había descrito al creyente judío como el verdadero otro, para las nuevas identidades colectivas fue

sencillo sacar a este elemento de la vieja tradición e instalarlo como el puesto fronterizo que marcaba la nueva comunidad nacional.

En los territorios donde prevaleció el nacionalismo civil y político, fue posible encerrar y sellar los antiguos odios que formaban parte de la herencia cristiana e incluir al judío condenado al ostracismo en la nueva identidad. La Constitución de Estados Unidos, la Revolución francesa, las leyes de Gran Bretaña eran suficientemente favorables y formaban una base estable para el desarrollo de tendencias inclusivas que, mediante una lucha gradual, alcanzaron una posición hegemónica en la escena pública. En estos y en otros países, los judíos se convirtieron en parte integral de la nación.

Sin embargo, el triunfo de este proceso no estuvo libre de agitaciones y regresiones. En 1894, el dramático caso Dreyfus en Francia fue un buen ejemplo histórico de la evolución incierta y no lineal del nacionalismo moderno. El estallido de un intenso antisemitismo, que extrañó a Dreyfus del cuerpo de la nación «galo-católica», puso de relieve las tensiones entre las sensibilidades en conflicto. ¿Pertenecía el oficial francés a la nación francesa, o era un representante de un pueblo foráneo que se había introducido desde el este? Para conservar su grandeza, ¿no debería ser Francia fundamentalmente cristiana? ¿Podía explicar el origen italiano de Émile Zola su antipatriótica defensa del «traicionero» capitán judío? Estas y otras cuestiones similares agitaron la imaginería nacional y provocaron temblores que sacudieron los cimientos del país.

La marea antisemita fue finalmente detenida por los círculos intelectuales y políticos que entendieron el valor de la esfera civil, y el perseguido oficial del ejército fue «readjuntado» a la nación francesa. Los defensores de la identidad nacional etnorreligiosa no desaparecieron; volvieron a surgir con la ocupación nazi y algunos persisten hasta la actualidad. Pero después del caso Dreyfus el nacionalismo inclusivo quedó revigorizado culturalmente, y a pesar de la horrible recaída durante la Segunda Guerra Mundial, continuó consolidándose durante todo el siglo XX.

Transiciones similares, aunque no idénticas, se produjeron de maneras menos dramáticas y más matizadas en Estados Unidos (durante el periodo de McCarthy por ejemplo), en Gran Bretaña y en la mayoría de los Estados-nación de ambos lados del Atlántico. El antisemitismo, como otras formas de racismo, no se extinguió en esos países, pero dejó de ser un valioso significante de las tendencias que dirigían el continuo desarrollo de la supraidentidad colectiva.

Por otra parte, como se señalaba en el primer capítulo, en las regiones entre Alemania y Rusia, Austria-Hungría y Polonia, triunfaron las ideologías etnobiológicas y etnorreligiosas que pasaron a determinar durante muchos años la naturaleza del nacionalismo. El dominio de este preocupante y excluyente modo de pensar permitió que el código del odio antijudío continuara siendo uno de los principales indicadores de la «verdadera» supraidentidad. Aunque el antisemitismo no se manifestaba

públicamente, y la tinta utilizada en los medios impresos y en los libros de texto no estaba siempre salpicada de veneno, la judeofobia continuó introduciéndose en los nodos decisivos de la identidad.

Una de las razones de este triunfo fue que la definición de la entidad nacional en estos espacios culturales laberínticos y ramificados requería muchas referencias al «pasado» considerado como un origen común, y cualquier elemento que pudiera desafiar este mito de una fuente unificadora provocaba revulsión y miedo. Incluso nacionalistas que eran ateos declarados recurrían a símbolos religiosos tradicionales para su autodefinición, y respetados clérigos aceptaban el principio de la «sangre» como el que señalaba la frontera. En otras palabras, de la misma forma que para definirse a sí misma la germanidad necesitó en alguna etapa de una abundante dosis de arianismo, los polacos necesitaron el catolicismo y los rusos el paneslavismo ortodoxo para arropar sus identidades e imaginerías nacionales.

A diferencia del movimiento judío de reforma religiosa, o de los grupos de intelectuales liberales y socialistas que buscaron participar en las emergentes culturas nacionales, el sionismo se apropió de las ideologías nacionalistas dominantes que florecieron en las tierras de su nacimiento e infancia y las integró en su nuevo programa. Incluía rastros del *völkisch* alemán, aunque los rasgos románticos polacos caracterizaron gran parte de su retórica. Pero no se trataba de simples imitaciones; no era el caso de una víctima agonizante que toma algunos de los rasgos de su sonriente verdugo.

Mientras que el enfoque secular y seminacionalista del Bund –el amplio movimiento de izquierda judío– exigía una autonomía cultural para el «pueblo de la tierra *yiddish*», en vez de una única política independiente para todos los judíos del mundo, los sionistas cultos emulaban a los demás nacionalismos europeos y asumían la identidad etnorreligiosa o etnobiológica para conceptualizar su autodefinición. Buscando construir un puente que pudiera conectar a los creyentes judíos –principalmente anteriores creyentes cuyos lenguajes y costumbres eran polifónicos y diversos–, no podían levantarlo sobre las animadas costumbres populares y las convirtieron en una domesticada cultura moderna, como trató de hacer el Bund. Para alcanzar su propósito, los sionistas necesitaban borrar las texturas etnográficas existentes, olvidar historias específicas, y dar un salto hacia atrás en busca de un pasado religioso, antiguo y mitológico.

Como han mostrado los capítulos anteriores, aunque la «historia» elegida se ajustaba ostensiblemente a la imaginería religiosa, no era realmente una historia religiosa porque el monoteísmo judío no estaba basado en un tiempo histórico evolutivo. Tampoco era totalmente secular, ya que incesantemente utilizaba materiales de la vieja fe escatológica para estructurar la nueva identidad colectiva. Debemos recordar que el nacionalismo judío había emprendido una misión casi imposible, forjar un único *ethnos* partiendo de una gran variedad de grupos lingüístico-culturales, cada uno con un

origen diferenciado. Esto explica la adopción del Antiguo Testamento como la fuente de la memoria nacional. Ante la urgente necesidad de establecer un origen común para el «pueblo», los historiadores nacionales abrazaron sin cuestionar la vieja idea cristiana del judío como el exiliado eterno. En el proceso, borraron y olvidaron la masiva proselitización que había desarrollado el primer judaísmo, gracias a la cual la religión de Moisés creció enormemente, tanto demográfica como intelectualmente.

Para los nacionalistas judíos, el judaísmo dejó de ser una cultura rica y variada y se convirtió en algo hermético, como el *Volk* alemán o el *Narod* polaco y ruso, aunque con la especial característica de que estaba formado por un pueblo foráneo, errante, no relacionado con los territorios que habitaba. En este sentido, el sionismo se volvió un poco un reflejo en negativo de la imagen antijudía que acompañó el ascenso de colectividades en el centro y en el este de Europa. Este reflejo identificaba correctamente las sensibilidades nacionales en esta región, y su proximidad física hacía evidentes sus amenazas.

Las suposiciones básicas del sionismo eran correctas y, como se ha señalado antes, tomó muchos elementos del nacionalismo en el que estaba incrustado. Al mismo tiempo, adoptó el aspecto más excluyente y engreído de la tradición religiosa judía, el mandamiento divino de que «el pueblo morará solo y no será considerado entre las naciones» (Num. 23: 9). El antiguo ideal de una congregación elegida, sagrada, monoteísta, fue reinterpretado dentro de un plan de acción aislacionista y secular. Desde sus comienzos el sionismo fue un movimiento nacionalista etnocéntrico, un movimiento que encerró con firmeza al pueblo histórico que se había inventado y que bloqueó cualquier incorporación personal voluntaria a la nación que su programa empezaba a diseñar. Al mismo tiempo, cualquier abandono del «pueblo» se describía como una ofensa imperdonable, y la «asimilación» como una catástrofe, un peligro existencial que había que evitar a toda costa.

No sorprende, entonces, que, para amarrar la frágil identidad secular judía, no fuera suficiente escribir una historia de los judíos que fuera culturalmente dispar y estuviera fragmentada cronológicamente. El sionismo tuvo que recurrir a otra disciplina científica, la biología, que fue reclutada para reforzar los fundamentos de la «antigua nación judía».

Sionismo y herencia

El segundo capítulo de este libro describía a Heinrich Graetz como el padre de la historiografía etnonacionalista. Graetz adoptó los supuestos sobre la nación de los historiadores alemanes que la consideraban una entidad inmutable, nacida en tiempos primigenios, que avanza a través de la historia de manera lineal. Pero su personal «espiritualidad» la impedía adoptar interpretaciones de la historia excesivamen-

te materialistas. Su amigo Moses Hess, en algunos aspectos el primer defensor del nacionalismo judío cuyos supuestos se desviaban de la tradición, necesitó una buena dosis de teoría racial para idear al pueblo judío. Asimiló las dudosas ideas científicas de su época, especialmente de la antropología física, y las integró en una nueva teoría de la identidad. Fue probablemente el primero pero ciertamente no el último, en seguir este curso ideológico para la formación del nacionalismo judío.

Los treinta y cinco años que habían pasado desde la publicación del libro de Hess, *Rome and Jerusalem,* en 1862, habían asistido a un considerable auge del número de sionistas –y de antisemitas– en Europa. La pseudociencia racista que prosperó en todos los laboratorios de aprendizaje europeos durante la era imperialista de finales del siglo XIX se filtró a la escena pública a través del nacionalismo etnocéntrico, y se convirtió en parte de la textura ideológica de los nuevos partidos políticos. Entre ellos se encontraba el joven movimiento sionista.

Todas las diferentes posiciones sionistas mantuvieron con diversa intensidad el concepto de nación como una entidad étnica, lo que hizo que la nueva biología cautivara a tantos. La idea de una herencia ayudaba a justificar la reivindicación de Palestina, de esa antigua Judea a la que los sionistas dejaron de considerar como un centro sagrado desde el que vendría la liberación, y a la que con un audaz cambio de paradigma convirtieron en la patria destinada de todos los judíos del mundo. El mito histórico exigía la apropiada ideología «científica»: si los judíos de los tiempos modernos no eran los descendientes directos de los primeros exiliados, ¿cómo iban a legitimar su asentamiento en la Tierra Sagrada que era la «exclusiva patria de Israel»? Para los sujetos seculares del nacionalismo, que se habían rebelado contra la pasiva tradición que dejaba la dirección de la historia en manos del Todopoderoso, no bastaba la promesa divina. Si la justicia de su causa no se encontraba en la metafísica religiosa, tenían que encontrarse, aunque fuera parcialmente, en la biología.

Nathan Birnbaum, quizá el primer intelectual sionista –él fue quien acuñó el término «sionismo» en 1890–, recogió el razonamiento donde Hess lo había dejado:

> No se puede explicar una particular distinción mental y emocional de un pueblo si no es por medio de las ciencias naturales. «La raza lo es todo», dijo nuestro gran compatriota lord Beaconsfield [Benjamin Disraeli]. La singularidad del pueblo procede de la singularidad de la raza. La variedad de razas explica la gran diversidad de naciones. La diferencia entre las razas es la razón por la que el alemán o el eslavo piensa de manera diferente al judío. Esta diferencia es la que explica por qué los alemanes crearon el *Cantar de los Nibelungos* y los judíos la Biblia[3].

---

[3] De «Nationalism and Language», un artículo escrito en 1886, citado por Joachim Doron en *The Zionist Thinking of Nathan Birnbaum,* Jerusalén, The Zionist Library, 1988 (en hebreo), p. 177.

Para Birnbaum, ni el lenguaje ni la cultura, sino solamente la biología, podían explicar el ascenso de las naciones; de otra forma no se podía explicar la existencia de la nación judía cuya progenie estaba inmersa en diversas culturas nacionales y hablaba diferentes lenguas. Las tribus y las naciones existían «porque la naturaleza ha producido, y sigue produciendo, diversas razas de hombres, de la misma manera en que crea diferentes estaciones y climas»[4]. Cuando en 1899 Houston Stewart Chamberlain publicó su famosa obra racista *The Foundations of the Nineteenth Century,* Birnbaum se mostró comprensivo con ella, rechazando solamente la errónea posición antisemita del pensador británico. Los judíos no eran una «raza bastarda» como sostenía Chamberlain; realmente habían conservado su linaje casándose solamente entre ellos y, además, eran una parte integral de la raza blanca.

Aunque el papel de Birnbaum en el ascenso del movimiento sionista no fue insignificante, no es necesario detenerse demasiado en él cuando se analiza la evolución de la idea nacionalista judía. Aunque acuñó el término «sionista», no fue uno de los más destacados pensadores del nuevo nacionalismo, y finalmente abandonó el movimiento y se convirtió al judaísmo ortodoxo.

Theodor Herzl, el verdadero fundador del movimiento sionista, no lo tenía tan claro y no podía decidir si los judíos surgían de una fuente homogénea. Sus escritos incluyen algunos comentarios que reflejan un enfoque claramente etnocéntrico, y otros que lo contradicen. El término «raza» aparece varias veces en *The Jewish State,* pero está utilizado como se hacía en la época, como otra palabra para «pueblo» sin connotaciones biológicas.

Una noche en Londres, Herzl cenó con el autor anglojudío Israel Zangwill, quien más tarde se uniría al movimiento sionista. En su diario el apuesto dirigente expresó ese día consternación ante el hecho de que Zangwill, que era bastante feo, pensara que ambos compartían el mismo origen. «Está obsesionado por el aspecto racial, algo que no puedo aceptar. Para mí es suficiente con fijarse en nosotros dos. Yo sólo digo que nosotros somos una entidad histórica, una nación formada por diferentes elementos antropológicos. Eso basta para el Estado judío. Ninguna nación tiene una uniformidad racial»[5]. Herzl no era un teórico y los temas científicos no le interesaban más allá de las necesidades del trabajo político inmediato. Aspiraba a alcanzar su objetivo sin verse sobrecargado por un exceso de argumentos históricos o biológicos.

Fue Max Nordau, confidente y mano derecha de Herzl, y la persona que presidió todos los primeros congresos sionistas, el que dio una dimensión ideológica más significativa al ascenso del nacionalismo judío. Este escritor y ensayista de talento era más conocido que

---

[4] *Ibidem,* p. 63.

[5] Anotado por el dirigente sionista el 21 de noviembre de 1895. Véase Theodor Herzl, *Die Judensache (La causa judía: Diarios),* vol. 1, Jerusalén, The Zionist Library, 1998 (en hebreo), p. 258.

Herzl en el el escenario intelectual europeo de fin de siglo. Como autor de un popular libro, *Entartung (Degeneración)*, era una de las figuras más destacadas entre los conservadores que buscaban advertir al mundo sobre los peligros del arte moderno, de la homosexualidad y de la locura mental, todos ellos asociados con la degeneración física de la raza.

Su encuentro con Herzl lo convirtió en un sionista entusiasta, pero anteriormente había estado preocupado por la condición física y mental de los judíos. Nacido como Simon Maximilian –Meir Simha– Südfeld (campo del sur), cambió su «humilde» nombre judío por un digno nombre europeo, Nordau (prado del norte). Como Herzl, había nacido en Hungría, en Budapest, y también como él buscó identificarse como alemán en todos los sentidos, pero el inquietante antisemitismo de las décadas de 1880 y 1890 frenó la integración en la nación alemana de este judío de Europa del Este. Como otros que encontraron problemática la asimilación personal, optó por una integración colectiva en el mundo moderno, es decir, por el sionismo. Desde luego no era así como lo veía el propio Nordau. Para él, aunque el odio antijudío no había creado nada, despertaba la conciencia dormida de una raza existente y revivía el sentido de su propia diferencia. El fracaso de la «germanización» lo llevó a adoptar una posición de exclusividad judía, con la pesimista conclusión de que una raza es algo que no puede intercambiarse sino solamente mejorarse.

Este dirigente sionista, convencido de que los judíos compartían un origen biológico homogéneo, escribió sobre «los lazos de sangre que existen en la familia israelita»[6]. Pero se preguntaba si los judíos habían sido siempre físicamente pequeños o habían sido hechos más bajos por las condiciones de sus vidas, que los hacían ser débiles y degenerados. El sionismo le abrió excitantes perspectivas para la mejora de la raza por medio del trabajo agrícola, acompañado por la gimnasia y el culturismo en el aire libre de su ancestral patria. Su famoso discurso en el segundo congreso sionista, en el que por primera vez habló sobre la perdida «judería musculosa», expresaba un apasionado anhelo por una fornida raza-nación[7]. «En ninguna otra raza o pueblo la gimnasia puede cumplir una función educativa tan importante como lo debe hacer entre nosotros los judíos.» «Es necesario enderezar nuestras espaldas, tanto de cuerpo como de carácter»[8]. Para que la antigua sangre reviviera los judíos necesitaban un suelo, y solamente el sionismo podía dárselo.

Si Nordau no logró convertirse en un «auténtico» alemán, en cambio consiguió convertirse en un original *volkist* sionista. El romanticismo esencialista que fomen-

---

[6] Max Nordau, «History of Israel's Children», en *Zionist Writings*, vol. 2, Jerusalén, The Zionist Library, [1901] 1960 (en hebreo), p. 47.

[7] M. Nordau, «Address to the Second Congress» en *Zionist Writings*, cit., vol. 2, p. 117. Este discurso fue precedido por música de la ópera de Richard Wagner *Tannhäuser*.

[8] M. Nordau, «Muscular Jewry», *ibidem*, p. 187.

taban diversos canales de la cultura alemana se incorporó al proyecto ideológico que empezó a guiar a la nueva ideología nacional.

Nordau era en algunos aspectos un *volkist* vacilante. Por el contrario, Martin Buber, que fue durante varios años el editor jefe de *Die Welt (El Mundo),* el órgano principal del movimiento sionista, era un marcado y consistente *volkist.* El filósofo del existencialismo religioso, que más tarde se convertiría en un partidario de la paz y se esforzaría por levantar un Estado árabe-judío en Palestina, empezó su carrera nacionalista como uno de los principales modeladores del pueblo judío como una «comunidad de sangre» *(Blutsgemeinschaft).* Buber veía a la nación como una cadena biológica de generaciones que venía desde la antigüedad hasta el presente, y sentía la conexión de la sangre elevándose desde un insondable pasado. Hay una buena cantidad de vaguedad cabalística en su manera de expresarlo:

> La sangre es una fuerza educativa profundamente enraizada dentro del individuo [...]; las capas más profundas de nuestro ser están determinadas por la sangre [...]; nuestro pensamiento más recóndito y nuestra voluntad están influidos por ella. Ahora este individuo encuentra que el mundo que lo rodea es el mundo de las huellas y de las influencias, mientras que la sangre es el reino de una sustancia capaz de ser grabada e influida, una sustancia que absorbe y asimila todo en su propia forma [...]. Ahora, para él, el pueblo es una comunidad de hombres que fueron, son y serán, una comunidad de los vivos, los muertos y los que todavía no han nacido, que juntos constituyen una unidad [...]. No obstante, el que esta sustancia puede convertirse en una realidad para los judíos se debe al hecho de que su origen significa más que una simple conexión con cosas pasadas; ha plantado algo dentro de nosotros que no nos deja en ningún momento de nuestra vida, que determina cada tonalidad y color de nuestra vida, todo lo que hacemos y todo lo que nos sucede: la sangre, el estrato más profundo y potente de nuestro ser[9].

Este misticismo neorromántico de la herencia y del suelo subyace en el nacionalismo espiritual de este carismático pensador que cautivó a los jóvenes intelectuales judíos de Europa del Este. Entre el círculo Bar Kokhba de seguidores de Buber en Praga estaba Hans Kohn, del que se habló en el primer capítulo. Este futuro historiador, el primero en tratar de conceptualizar críticamente el tema del nacionalismo «orgánico», conocía bien el tema del que se ocupaba y la búsqueda del nacionalismo hereditario fue la primera parada de su biografía intelectual.

Buber siempre fue un sionista moderado y prudente, y finalmente su humanismo religioso superó la «llamada étnica de la sangre». Por el contrario, Vladimir (Ze'ev)

---

[9] Martin Buber, «Judaism and the Jews», en *On Judaism,* Nueva York, Schocken Books, 1972, pp. 15-16. Más tarde el propio Buber intentó, sin demasiado éxito, sacudirse la imagen del *volkism.*

Jabotinsky, el dirigente del revisionismo sionista, ansiaba el poder y detestaba las concesiones y el compromiso. No obstante, los dos dirigentes sionistas, tan diferentes en sus ideas políticas, compartían una hipótesis ideológica básica: los judíos tienen una sangre diferenciada que los coloca aparte de otros pueblos. El padre intelectual de la derecha sionista desde la década de los treinta hasta la actualidad no tenía dudas sobre ello:

> Está bastante claro que la fuente del sentimiento nacional no puede encontrarse en la educación, sino en algo que la precede. ¿En qué? He pensado sobre esta cuestión y me he respondido: en la sangre. Y continuo pensando así. El sentido de la identidad nacional es inherente a la «sangre» del hombre, a su tipo físico-racial y solamente a ella [...]. La estructura mental de la gente refleja su forma física incluso con mayor perfección y más completamente de lo que lo hace la estructura del individuo [...]. Por eso no creemos en la asimilación mental. Es físicamente imposible que un descendiente de varias generaciones de judíos, de sangre pura y sin mezclas, adopte el estado mental de un alemán o un francés, igual que es imposible que un negro deje de ser negro[10].

Para Jabotinsky, las naciones surgen de los grupos raciales (de las «etnicidades» en el lenguaje actual), y su origen biológico forma la psique (la actual «mentalidad») de los pueblos. Ya que los judíos no tienen una historia o un lenguaje común, ni un territorio que hayan habitado durante siglos y que pudiera haber dado origen a una cultura etnográfica común, la conclusión es lógica:

> El territorio natural, la religión, la historia compartida, todas estas cosas no constituyen la esencia de la nación; son solamente descripciones de ella [...]. La esencia de una nación, el alfa y el omega de su carácter distintivo, es su especial atributo físico, la fórmula de su composición racial [...], en el análisis final, cuando todos los caparazones que surgen de la historia, del clima, del entorno natural y de la influencia exterior han sido eliminados, la «nación» se reduce a su núcleo racial[11].

Para Jabotinsky «raza» siempre fue un concepto científico. Pensaba que, aunque no hubiera razas auténticamente puras, sí había una «fórmula racial» y también estaba convencido de que en el futuro sería posible, por medio de un análisis de sangre o de una secreción glandular, tener un sistema de clasificación basado en estas fórmulas: la «raza italiana», la «raza polaca» y, por supuesto, la «raza judía». Para en-

---

[10] Ze'ev Jabotinsky, «Letter on Autonomism» en *Selected Writings: Exile and Assimilation,* Tel Aviv, Shlomo Zaltzman, 1936 (en hebreo), pp. 143-144.

[11] De un manuscrito de Jabotinsky citado por Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology,* Hanover, Brandeis University Press, 1995, p. 240.

tender a los judíos y a su conducta en la historia era necesario discernir su origen, y especialmente conservar su peculiaridad. Sin la protectora armadura de la religión, la prolongada residencia entre otras naciones podía disolver esa peculiaridad y hacer que se desvaneciera. Por ello, los judíos debían reunirse tan pronto como fuera posible en un Estado propio. Jabotinsky tenía una faceta liberal, e incluso una perspectiva sorprendentemente universal (o quizá no tan sorprendentemente, ya que había sido educado en Italia más que en Alemania), pero sin embargo creía en la continuada existencia física/biológica del pueblo judío, que había surgido de una fuente étnica y territorial uniforme a la que debía regresar tan pronto como fuera posible. Éste era el eje de todo su pensamiento histórico.

Hay que señalar que, a pesar de la impresión dada por la historiografía israelí, la derecha sionista no tenía el monopolio del concepto esencialista de nación. Incluso el conocido marxista Ber Borochov no estaba libre de la «biología». El socialismo sionista compartía los mismos mecanismos conceptuales, y también lo rellenaba con una retórica universal aunque de diferente tipo.

Como vimos en el capítulo tercero, Borochov consideraba a los *fellahin* palestinos como una parte integral de la raza judía, una población que fácilmente podía ser soldada en la estructura de acero del socialismo sionista. Lo mismo hicieron sus discípulos, y futuros fundadores del Estado de Israel, Ben-Gurion y Yitzhak Ben-Zvi hasta el levantamiento árabe de 1929. Inicialmente Borochov sostenía que, ya que los habitantes locales eran tan descendientes de los antiguos pueblos de Judea como lo eran todos los judíos del mundo, debían ser devueltos al cuerpo de la nación mientras se integraban culturalmente de manera secular (la izquierda sionista nunca hubiera considerado el admitir en el cálido seno del pueblo judío a campesinos musulmanes de diferente origen biológico); pero, después de los «pogromos» de 1929, estos campesinos musulmanes se convirtieron en unos completos extraños a una velocidad asombrosa.

Artyur Ruppin fue otro sionista de izquierdas cuyo enfoque político se vio profundamente sacudido por los fatídicos acontecimientos de 1929. Ahí fue cuando empezó a distanciarse del grupo pacifista Brith Shalom (Alianza por la Paz), un movimiento de intelectuales que se esforzó por alcanzar un acuerdo con la población árabe renunciando a la exigencia de una mayoría soberana judía para Palestina. Ruppin se convenció –correctamente como se demostró– de que un choque nacional-colonialista era ineludible y se convirtió en un sionista comprometido.

Ruppin es una figura única y fascinante en la historia del sionismo. Su carrera en el movimiento nacional judío comenzó, como la de Khon, en la nueva y pequeña «comunidad de sangre» del círculo Bar Kokhba en Praga. Pero ya antes, en 1900, tomó parte en un concurso de ensayos en Alemania sobre la pregunta: «¿Qué se puede aprender en la teoría de la evolución sobre los desarrollos políticos internos y la legislación política?». El primer premio recayó sobre Wilhelm Schallmayer, un

pionero de la eugenesia a quien los nazis admirarían mucho después de su muerte. El segundo premio fue para Ruppin por un ensayo que discutía el darwinismo y las ciencias sociales y que dos años más tarde se convertiría en su disertación doctoral.

Ruppin fue un darwinista empedernido toda su vida. Pensaba que la nación judía era principalmente una entidad biológica. Era consciente de que los judíos no eran una «raza pura» ya que en el transcurso de sus andanzas por el mundo habían absorbido elementos foráneos. No obstante constituían una unidad hereditaria que por sí misma fundamentaba sus demandas nacionales.

> Esta verdadera semejanza con los pueblos asiáticos, de los que han estado separados durante dos mil años, muestra que los judíos han permanecido sin cambios, y que en los judíos de la actualidad podemos decir que tenemos a la misma gente que luchó victoriosamente con el rey Salomón, que se arrepintió de sus fechorías con Esdras y Nehemías, que murieron luchando por la libertad con Bar-Kochba, y que en la Edad Media fueron los grandes mantenedores del comercio entre Europa y el Oriente [...]. Así, los judíos no sólo han conservado sus grandes dones raciales naturales, sino que durante un largo proceso de selección estos dones se han fortalecido. Las terribles condiciones bajo las que vivieron durante los últimos quinientos años exigieron una amarga lucha por la vida en la que solamente los más inteligentes y fuertes sobrevivieron [...]. El resultado es que, en el judío de la actualidad, tenemos lo que en algunos aspectos es un tipo humano especialmente valioso. Otras naciones pueden tener otros puntos de superioridad, pero, en cuanto a los dones intelectuales, los judíos apenas pueden ser sobrepasados por ninguna otra nación[12].

¿Poseían todos los judíos del mundo estas excepcionales cualidades mentales? El joven Ruppin pensaba que no y así lo acentuaba en una nota: «Quizá debido a este duro proceso de selección los asquenazíes son actualmente superiores en actividad, inteligencia y capacidad científica a los judíos sefarditas y árabes, a pesar de sus ancestros comunes»[13]. Por ello el dirigente sionista estaba indeciso en cuanto a si el flujo de judíos de Yemen, Marruecos y el Cáucaso a la Tierra de Israel era un acontecimiento positivo: «Pero el estatus espiritual e intelectual de estos judíos es tan bajo que una emigración *en masse* rebajaría el estándar cultural general de los judíos en Palestina, y sería perjudicial desde varios puntos de vista»[14].

La profunda perspectiva eurocéntrica era incluso mayor que el concepto de raza judía, y este orientalismo simplista era común a todos los movimientos sionistas. Pero,

---

[12] Arthur Ruppin, *The Jews of To-Day,* Londres, Bell and Sons, 1913, pp. 216-217.

[13] *Ibidem,* p. 271.

[14] *Ibidem,* p. 294. Aun así, sería bueno que viniera un pequeño número de judíos de los países árabes, porque se contentan con poco y podrían sustituir a los trabajadores árabes.

aunque había dudas sobre la emigración de judíos del este árabe, se exhortó a los judíos asquenazíes para que se apresuraran a regresar a su patria para conservar y proteger lo que quedaba de su peculiaridad racial. Para Ruppin, como para otros defensores del sionismo, la asimilación de los judíos entre los gentiles era una amenaza todavía mayor para la existencia de un pueblo que era odiado por los gentiles: «Sin embargo, es cierto que por medio de los matrimonios mixtos se pierde el carácter de la raza, y que los descendientes de un matrimonio mixto no es probable que tengan ningún don especial»[15]. Finalmente podrían acabar con el *ethnos* judío. Fue Ruppin quien expresó en 1923 una idea que estaba extendida aunque no se manifestaba a menudo:

> Pienso que el sionismo es ahora menos justificable que nunca excepto por el hecho de que los judíos pertenecen racialmente a los pueblos de Oriente Próximo. Ahora estoy recogiendo material para un libro sobre los judíos que estará basado en el problema de la raza. Quiero incluir ilustraciones que muestren a los antiguos pueblos de Oriente y a la población contemporánea, y describir los tipos que predominaban y siguen predominando entre los pueblos que viven en Siria y Asia Menor. Quiero demostrar que estos mismo tipos todavía existen entre los judíos de la actualidad[16].

La primera edición en hebreo y en alemán de *The Sociology of the Jews* apareció en 1930. La fecha –comienzos de la década de los treinta– y los lugares de publicación –Berlín/Tel Aviv– guardan relación con la retórica básica de la obra. Los primeros capítulos están titulados como «La composición racial de los judíos en Eretz Israel» y «La historia de la raza judía fuera de Eretz Israel». El autor afirma en la introducción que el tema del origen de los judíos lo había preocupado durante muchos años y seguía haciéndolo. La sangre foránea se había filtrado de hecho entre el pueblo judío, pero el fundador del Departamento de Sociología de la Universidad Hebrea de Jerusalén seguía creyendo que «la mayoría de los judíos [continúan] pareciéndose en su composición racial a sus antiguos ancestros en Eretz Israel»[17].

Al final del primer volumen de Ruppin, hay muchas fotografías de cabezas de «judíos típicos» que proporcionan apoyo visual para la tesis central sobre la distintiva variación y unidad entre los judíos de diferentes comunidades. Las características de las facciones y la forma del cráneo demostraban supuestamente que todos los judíos se habían originado en la antigua Asia. Pero el parentesco racial con Asia no

---

15 *Ibidem*, p. 217.

16 Alex Bein (ed.), *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971, p. 205.

17 Arthur Ruppin, «The Social Structure of the Jews», vol. 1 *The Sociology of the Jews*, Berlín-Tel Aviv, Shtibel, [1930] ²1934, p. 15.

debía preocupar; la inferioridad cultural de los nativos de Palestina aseguraba que los colonos judíos no se casarían con ellos.

Ruppin conocía bien el «Oriente». En 1908 fue nombrado director de la Oficina de Palestina del ejecutivo central del movimiento sionista con la específica tarea de comprar tierras. Fue el padre del asentamiento judío, y no sería una exageración decir que Ruppin fue a la colonización sionista lo que Herzl fue para el movimiento nacional organizado. Aunque en 1948 solamente había sido comprado el 10 por 100 de la tierra de Palestina, podía reclamar gran parte del mérito por la infraestructura agroeconómica sobre la que se estableció Israel. Compró tierras por todo el país y también creó las instituciones centrales que la distribuían. Se aseguró de que la conquista sionista del suelo se mantuviera totalmente separada de la economía agrícola palestina. La distinción biológica tenía que mantenerse por medio de una sistemática separación «étnica».

La actividad práctica de Ruppin no interrumpió su trabajo teórico. En 1926 fue nombrado profesor de «Sociología de los Judíos» en la Universidad Hebrea de Jerusalén; a partir de entonces y hasta su muerte en 1943, continuó desarrollando sus ideas demográficas sobre la darwinista lucha de la «raza judía». Incluso hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial siguió manteniendo lazos académicos con los pensadores eugenésicos que prosperaban en Alemania. Asombrosamente, la victoria del nazismo no cortó por completo estos contactos. Después del ascenso de Hitler al poder, el profesor de Jerusalén viajó a Alemania para visitar a Hans Günther, el «papa» de la teoría racial; el mismo que se unió al partido nazi en 1932, el mismo que fue el arquitecto de la exterminación de los gitanos y el mismo que permaneció siendo hasta el final de sus días un negacionista del Holocausto[18].

Esta singular asociación con el nacionalsocialismo no debe ser mal entendida. La yuxtaposición del nacionalismo etnocéntrico y de la biología daría origen a una monstruosa perversión en la primera mitad del siglo XX, pero la mayoría de los sionistas no pensaban en términos de pureza de sangre ni buscaban semejante purificación. El proyecto de expulsión sistemática de «extraños» nunca llegó a realizarse porque no era necesario en absoluto, especialmente ya que la religión judía tradicional, aunque ya no fuera una creencia religiosa hegemónica, todavía era parcialmente útil para la confirmación de la identidad judía. Los sionistas seculares continuaron reconociendo, aunque no celebrando, la conversión religiosa. Se debe recordar que

[18] Ruppin apuntó en su diario en agosto de 1933: «A sugerencia del doctor Landauer el 11 de agosto fui a Jena a ver al profesor Günther, el fundador de la teoría racial nacionalsocialista. Hablamos durante dos horas. Günther fue muy amable. Sostenía que no tenía derechos de *copyright* sobre el concepto de arianismo y estuvo de acuerdo conmigo en que los judíos no son inferiores sino solamente diferentes, y que el problema debe resolverse con justicia», Arthur Ruppin, *Chapters of My Life*, Tel Aviv, Am Oved, 1968 (en hebreo), p. 223; véase también *ibidem*, pp. 181-182.

algunos de los defensores de la raza –desde Hess pasando por Nordau hasta Buber– estaban casados con mujeres gentiles de «sangre foránea»[19].

El propósito de la biología judía era promover la separación de otros, no purificarse de ellos. Buscaba servir al proyecto de consolidación étnica nacionalista en la apropiación de una imaginaria antigua patria. Además, la mayoría de los seguidores sionistas de la teoría de la sangre, si es que no todos, rechazaban la jerarquía explícita y determinista de los «grupos raciales». En su perspectiva, la teoría sobre las razas superiores e inferiores ocupaba un lugar marginal. Sin duda, no había escasez de alabanzas y adulaciones hacia el genio judío, ninguna escasez de arrogancia sobre sus extraordinarias cualidades (en ocasiones esto recordaba a los estereotipos antisemitas). Pero estaban formuladas por una minoría indefensa y perseguida, y se percibían más como ridículas que como amenazadoras, patéticas pero no peligrosas.

Sin embargo hay que señalar que la teoría judía de la sangre no estaba sostenida exclusivamente por el puñado de destacados pensadores citados anteriormente. Era popular en todas las corrientes del movimiento sionista y sus huellas se pueden encontrar en casi todas sus publicaciones, congresos y conferencias. Los jóvenes intelectuales de la segunda fila del movimiento la copiaban y distribuían entre los militantes y seguidores, y se convirtió en una cierta clase de axioma que inspiró sueños e imaginaciones sobre el antiguo pueblo judío[20].

El concepto de herencia judía, e incluso la teoría de la eugenesia asociada con ella, desempeñó un papel especialmente prominente entre los científicos y médicos que se unieron al sionismo. El libro de Raphael Falk *Zionism and the Biology of the Jews* recapituló detalladamente su historia[21]. El doctor Aaron Sandler, un destacado

---

[19] Nordau escribió a Herzl el 22 de enero de 1898: «Mi mujer es cristiana protestante. Desde luego, mi educación hace que me oponga a cualquier coacción en cuestiones de sentimientos y a preferir lo humano por encima de lo nacional. Pero hoy pienso que es necesario hacer mayor hincapié en el elemento nacional, y considero los matrimonios mixtos bastante indeseables. Si me hubiera encontrado hoy a mi mujer, o si me la hubiera encontrado en los últimos 18 meses, hubiera resistido con fuerza mis sentimientos hacia ella, y me hubiera dicho a mí mismo que como judío no tengo derecho a dejar que mis sentimientos me dominen [...]. Me enamoré de mi mujer antes de convertirme en sionista y no tengo derecho a penalizarla por la persecución de nuestra raza por la suya», Shalom Schwartz, *Max Nordau in His Letters*, Jerusalén, Schwartz, 1944 (en hebreo), p. 70.

[20] Sobre la presencia de la teoría racial judía en los círculos sionistas véase el excelente artículo de Rina Rekem-Peled, «Zionism: A Reflection of Anti-Semitism: On the Relationship Between Zionism and Anti-Semitism in Germany of the Second Reich», en J. Borut y O. Heilbronner (eds.), *German Anti-Semitism*, Tel Aviv, AmOved, 2000 (en hebreo), pp. 133-156.

[21] Véase Raphael Falk, *Zionism and the Biology of the Jews*, Tel Aviv, Resling, 2006 (en hebreo), pp. 97-109. El libro es un tesoro escondido, repleto de información sobre las perspectivas de los científicos sionistas e israelíes sobre la raza y la herencia, a pesar de algunas debilidades conceptuales especialmente en el resumen. Respecto a los científicos británicos y alemanes que buscaron ansiosamente una

sionista en Alemania que emigró al Mandato de Palestina en 1934 y se convirtió en el médico de la Universidad Hebrea de Jerusalén, sabía que no había razas puras, pero sostenía que los judíos, de hecho, se habían convertido en una entidad racial. Por otra parte, el doctor Elias Auerbach, quien se había estableció en Haifa en 1905, estaba convencido de que el pueblo judío siempre había sido una raza pura, y que los judíos no se habían casado con gentiles desde los tiempos de Tito. El doctor Aaron Binyamini, quien después de su llegada a Palestina se convirtió en el médico de la famosa escuela superior Gymnasia Herzliya, continuó midiendo y pesando a sus estudiantes para probar los principios de la selección natural. El doctor Mordechai Boruchov, que también vivió en el Mandato Palestino, sostenía en 1922 que, «en la lucha entre las naciones, en la "guerra cultural" secreta entre una nación y otra, el ganador es el que asegura la mejora de la raza y la mejora biológica de sus vástagos»[22].

Durante el violento levantamiento árabe de 1929, el doctor Yaacov Zess, otro médico, publicó un ensayo titulado «La higiene del cuerpo y del espíritu» en el que hacía hincapié en que «nosotros, más que otras naciones, necesitamos de la higiene racial». El doctor Yosef Meir, presidente del Fondo de Asistencia de la Federación del Trabajo, y que más tarde se convertiría en el primer director general del Ministerio de Sanidad israelí, estaba de acuerdo con Hess y afirmaba en la guía de 1934 de la Federación: «Para nosotros, la eugenesia en general, y la prevención de la transmisión de enfermedades hereditarias en particular, tiene incluso mayor valor que para otras naciones»[23].

El más importante de todos ellos fue el conocido médico y biólogo Redcliffe Nathan Salaman. Este sionista británico –que hizo una gran contribución para la Facultad de Ciencias Biológicas de la Universidad Hebrea de Jerusalén y fue miembro de su consejo directivo– fue también el primero que intentó trasladar supuestos de la antropología física a la genética, que entonces era una ciencia joven con un brillante futuro. Un artículo suyo titulado «La herencia de los judíos» apareció en el primer número de la pionera *Journal of Genetics* en 1911. A partir de entonces, Salaman insistió en que, incluso si los judíos no eran una raza pura, eso no representaba ningún problema; aun así, eran una sólida entidad biológica. Aparte del hecho de que el judío era identificable por la forma de su cráneo, por sus rasgos y por sus medidas corporales, también había un alelo judío que era responsable de su distintiva apariencia física[24]. Desde luego había diferencias entre el blanco asquenazí y el

---

raza judía, véase también John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe,* New Haven, Yale University Press, 1994.

[22] Citado en R. Falk, *Zionism and the Biology of Jews,* cit., p. 147.

[23] *Ibidem,* p. 150.

[24] *Ibidem,* pp. 106-109. Un alelo es una de las varias versiones de un gen que es responsable de la variación hereditaria.

moreno sefardí, pero las causas eran sencillas: el último se había mezclado más con sus vecinos. La perceptible blancura del asquenazí procedía de los antiguos filisteos que en la antigüedad fueron integrados en la nación judía. Los invasores europeos de largos cráneos se convirtieron en parte del pueblo hebreo, de ahí su blanquecina apariencia. La razón de que los judíos yemenitas fueran de menor estatura y de carácter más sumiso era que «no son judíos. Son negros, con un cráneo alargado, castas medio árabes [...]. El verdadero judío es el asquenazí europeo, y yo lo apoyo frente a todos los demás»[25].

Salaman era un eugenésico más que un biólogo; para él, el sionismo era un proyecto eugenésico dirigido a mejorar la raza judía. El joven pueblo en Palestina le parecía mayor y más fuerte: «Alguna fuerza ha actuado sobre ellos para producir de nuevo el tipo filisteo en Filistea». La misteriosa fuerza era la selección natural que revigorizó los genes filisteos del linaje genético de los judíos. Un proceso similar se estaba produciendo en Gran Bretaña, donde los anglojudíos –especialmente aquellos que donaban dinero para la empresa sionista– estaban adquiriendo una inequívoca expresión hitita[26].

Si no fuera por las trágicas consecuencias de la eugenesia en el siglo XX, y si Salaman hubiera sido una figura marginal en los primeros días de la ciencia judía en la tierra de Israel, este texto simplemente nos haría sonreír. Pero la eugenesia contribuyó a graves perversiones ideológicas y, como veremos, Salaman tuvo demasiados sucesores en los departamentos de Biología del Estado del pueblo judío.

La historiografía general israelí contiene una buena dosis de disculpas excusando la presencia de la «biología» dentro del discurso sionista, señalando que era una costumbre habitual a finales del siglo XIX y primera mitad del XX. Ciertamente muchas publicaciones científicas, igual que los periódicos y los semanarios populares, llevaban artículos que confundían herencia y cultura, sangre e identidad nacional. El término «raza» lo utilizaban frecuentemente los antisemitas, pero también lo usaban la prensa respetable y los círculos liberales y socialistas. Los pensadores y promotores sionistas que discutían las teorías de la sangre y de la raza, continúa el argumento, no las tomaban realmente en serio, y ciertamente no podían haber anticipado los horribles acontecimientos que estas ideas contribuirían a producir. Pero este argumento histórico contextual, aunque conveniente, está lejos de ser exacto.

Es cierto que recurrir a la biología para describir los desarrollos históricos era una práctica generalizada antes de la Segunda Guerra Mundial, pero no hay que olvidar que la antropología física que clasificaba a las razas, y la ciencia de la sangre que la complementaba, estaba refutada por los estudiosos. La simplista transposi-

---

[25] *Ibidem*, p. 129.

[26] *Ibidem*, p. 180.

ción de las leyes naturales a la sociedad y a la cultura humana hizo sonar una campana de alarma entre pensadores y científicos de varias disciplinas. Algunos de los críticos incluso desafiaron directamente la idea de una raza judía, la misma idea que los antisemitas y los sionistas estaban empezando a proclamar. Dos ejemplos destacados, tomados de los dos extremos del espectro ideológico de finales del siglo XIX y comienzos del XX, pueden ilustrar el argumento.

En 1883, el conocido estudioso francés Ernest Renan fue invitado a hablar en el círculo Saint-Simon en París, que contaba con una buena cantidad de miembros israelitas franceses. En las décadas de 1850 y 1860, los primeros escritos filológicos de Renan habían contribuido a la consolidación del orientalismo y del racismo «científico» en toda Europa. Racistas de todo tipo encontraron mucho aliento en su clasificación de los arios y de los lenguajes semíticos, que él rellenaba con una buena cantidad de prejuicios. Sin embargo, aparentemente, el auge del antisemitismo racista a principios de la década de 1880 lo preocupó, llevándolo a titular una conferencia «El judaísmo como raza y como religión»[27].

La retórica de Renan todavía estaba repleta de términos tales como «raza» e incluso «sangre», pero su erudición histórica resistía las convenciones verbales dominantes. Mediante un breve y agudo análisis empírico se unió al enfoque del historiador alemán Theodor Mommsen, y atacó las opiniones populares que otorgaban a los judíos cualidades de una raza antigua y cerrada de origen uniforme.

Renan afirmaba que el cristianismo no fue la primera religión que invitó a toda la humanidad a creer en una única divinidad; fue el judaísmo el que empezó la gran campaña de conversión religiosa. Para demostrar sus tesis, empezó por investigar la oleada de judaización durante el periodo helenista y romano, hasta la famosa declaración de Dión Casio en el siglo III d.C. de que el término «judío» ya no se aplicaba a pueblos de ascendencia judea (véase el capítulo III). Los judíos solían convertir a sus esclavos, y sus sinagogas eran eficaces lugares que atraían a sus vecinos para unirse a ellos. Las masas de creyentes judíos en Italia, en la Galia y en todas partes eran mayoritariamente pueblos locales que se habían convertido al judaísmo[28]. Renan continuaba hablando del reino de Adiabene, de los *falashas* y de la gran conversión bajo los jázaros.

En conclusión, Renan repetía que no había una raza judía ni una típica apariencia judía. Como mucho, el autoaislamiento, el matrimonio endógeno y los largos

---

[27] Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et religion,* París, Calmann Lévy, 1883. Esta conferencia continuaba la tendencia expresada en su conferencia del año anterior en la que Renan buscó definir a la nación sobre una base voluntarista (véase el capítulo I). La conferencia sobre judaísmo fue traducida al inglés y publicada por el Comité Judío-americano como respuesta al racismo alemán en *Contemporary Jewish Record* 6, 4 (1943), pp. 436-448.

[28] *Ibidem,* p. 444.

periodos en los guetos habían producido ciertos tipos judíos. La retraída vida social de los judíos había afectado a su comportamiento e incluso a su fisonomía. La herencia y la sangre no tenían nada que ver con ello. Esta existencia social e incluso sus típicas ocupaciones no habían sido elegidas libremente por los judíos, sino que les fueron impuestas en la Edad Media. De muchas maneras, los judíos de Francia no se diferenciaban de los protestantes. Los judíos, principalmente galos que habían sido judaizados en la antigüedad y que se habían convertido en una oprimida minoría religiosa, fueron liberados por la Revolución francesa que acabó con los guetos. A partir de entonces, los judíos eran parte integral de la cultura nacional francesa, y la cuestión de la raza, fuera cual fuera, no tenía importancia.

Esta contribución del intelectual francés más destacado de su momento, el Jean-Paul Sartre de la época, sin duda prestó un significativo apoyo al campo liberal-democrático que finalmente acabaría con la oleada nacionalista etnocéntrica y antisemita del caso Dreyfus. En otro escenario, político, nacional y cultural un papel similar lo desempeñó Karl Kautsky.

Este «papa» del marxismo de la Segunda Internacional, un metódico pensador de origen checo, sucedió a Marx y a Engels en la dirección del campo socialista europeo a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Aunque en los partidos obreros había elementos antisemitas, el movimiento en sí mismo se oponía al racismo, y en el laberinto de la modernización ideológica Kautsky era uno de sus guías. En 1914, en las vísperas de la guerra, se lanzó a abordar una de las cuestiones más acuciantes de la escena cultural alemana. Su libro *Judaism and Race* –que apareció en inglés en 1926 con el título *Are the Jews a Race?*– buscó clarificar un tema que se estaba convirtiendo en tóxico y problemático[29].

A diferencia de Marx, Kautsky estaba libre de prejuicios referentes a los judíos y al judaísmo, pero continuaba la visión materialista de la historia del gran pensador alemán. Por ello, aunque aceptaba las teorías darwinistas de la evolución, se negaba a aplicarlas a la esfera humana. Todos los seres vivientes se adaptaban a su medio para poder sobrevivir, pero la humanidad también adaptaba su medio para satisfacer sus necesidades. Por ello, el trabajo humano creaba una diferente clase de evolución en la que la conciencia del hombre cambia según va trabajando; con otras palabras, cambia en el proceso de alterar su medio.

Para Kautsky, en la era capitalista muchas de las teorías científicas se utilizaban para justificar la dominación de las clases dirigentes y la explotación de la sociedad.

---

[29] Karl Kautsky, *Are the Jews a Race?*, Nueva York, Jonathan Cape, 1926. Las citas están tomadas de una versión *online* disponible en http://www.marxists.org, donde se puede encontrar el texto completo. Es de señalar que, mientras que varias de las obras de Kautsky han sido traducidas al hebreo, ésta no está entre ellas.

Las nuevas ideas sobre las razas humanas iban de la mano con la expansión colonialista, y se promovían para legitimar el brutal poder de las grandes potencias: ¿por qué quejarse si era la naturaleza, en vez de la historia social, la que creaba a los amos y a los esclavos? En Alemania, la ideología racista también se aplicaba a las relaciones de poder en Europa: los descendientes de los rubios teutones tenían talento, mientras que los latinos, herederos de los oscuros celtas que surgieron con la Revolución francesa, carecían de fuerza productiva. Estas dos razas estaban sujetas a una lucha permanente. Pero la peor y más peligrosa de las razas, de acuerdo con los nuevos científicos racistas, eran los judíos, un elemento extraño y foráneo.

A los judíos se los distinguía fácilmente por su apariencia: la forma del cráneo, la nariz, el pelo, los ojos. Todos mostraban los rasgos característicos de la peligrosa raza errante. Pero Kautsky sostenía que estadísticas importantes mostraban que había variaciones en estos rasgos físicos que hacían imposible utilizarlos para identificar a los seguidores de la religión mosaica. Por ejemplo, los judíos del Cáucaso tenían cráneos reducidos (braquicéfalos) y los judíos del norte de África y de los países árabes tenían cráneos alargados (dolicocéfalos), mientras que entre los judíos europeos la forma estaba promediada y variada. Los judíos se parecían por su aspecto a las poblaciones entre las que vivían, mucho más que a sus correligionarios de otros lugares. Lo mismo se podía decir de su conducta física, de sus gestos y de sus cualidades mentales.

Si ciertas comunidades judías tenían cualidades distintivas, ello se debía a la historia, no a la biología. Las funciones económicas a las que fueron desviadas dieron origen a una subcultura específica y a los concomitantes marcadores lingüísticos. Pero la modernización estaba erosionando lentamente la tradicional separación judía e integraba a los creyentes judíos en las nuevas culturas nacionales. Así, si los argumentos de los antisemitas carecían de valor científico, lo mismo sucedía con los de la ideología sionista que los acompañaban con razonamientos similares. Kautsky había asistido al sufrimiento de los judíos en Europa del Este, especialmente a las persecuciones instigadas por el régimen zarista, pero como socialista sólo podía proponer una solución al problema del antisemitismo: la lucha por un mundo nuevo e igualitario en el que los problemas nacionales se resolverían y la cuestión de la raza desaparecería de la agenda política.

En su conferencia contra el concepto de una raza judía, Kautsky se refería, entre otras cosas, a dos antropólogos, ambos americanos de origen judío, que se oponían tanto a la popular interpretación biológica de la historia humana como a la racialización de los judíos. Tanto Franz Boas, a menudo descrito como el padre de la antropología americana, como Maurice Fishberg, que además era demógrafo, publicaron libros importantes en 1911. El libro de Boas, *The Mind of Primitive Man,* buscaba demoler las especulativas conexiones entre origen racial y cultura, y la obra de Fishberg, *The Jews: A study of Race and Environment,* utilizaba una aproximación empí-

rica para mostrar que la forma física y el origen de los judíos no era uniforme a ningún nivel[30]. Se ha escrito mucho sobre la decisiva influencia de Boas para liberar a la antropología americana del darwinismo biológico del siglo XIX. No sorprende que, en Alemania en 1933, entusiastas estudiantes nazis quemaran ejemplares de la edición alemana de su libro[31].

El libro de Fishberg recibió menos atención, pero contribuyó a desacreditar las opiniones de los racistas antijudíos. Su investigación estaba basada en un examen morfológico de 3.000 emigrantes judíos en Nueva York, acompañada por originales observaciones que dirigían la atención hacia el amplio abanico de características que se vinculaban a la historia de los judíos. Su exhaustivo trabajo finalizaba con la conclusión de que no había más base para hablar de una unidad étnica entre los judíos modernos, ni de una raza judía, que para hablar de una unidad étnica entre los cristianos o los musulmanes, o de una unitaria raza presbiteriana o metodista.

La marioneta científica y el jorobado racista

El libro de Fishberg nunca fue traducido al hebreo y otros tres libros que continuaron su legado científico no recibieron ninguna atención en Israel: la obra antirracista de Harry L. Shapiro, *The Jewish People: A Biological History,* publicada en 1960; *The Myth of the Jewish Race,* un extenso tomo de Raphael Patai y su hija Jennifer Patai, y *The Myth of the Jewish Race: A Biologist's Point of View,* de Alain Corcos. Ninguno de ellos fue traducido al hebreo, y sus tesis nunca se discutieron en los escenarios de la cultura y de la investigación israelíes[32]. Parece que la estructura «científica», que Ruppin y Salaman instalaron en Jerusalén en las décadas de los treinta y cuarenta, bloqueaba eficazmente la importación a Israel de estudios antropológicos y genéticos que arrojaran dudas sobre la propia existencia de una raza-nación judía y que pudieran obstaculizar la cadena de producción ideológica de la empresa sionista.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la utilización de los términos «raza» y «sangre» se volvió evidentemente incómoda. En 1950, bajo los auspicios de la Unesco, una difundida declaración de varios reputados científicos rechazaba por completo

---

[30] Franz Boas, *The Mind of Primitive Man,* Nueva York, The Free Press, 1965. Publicado por primera vez en 1911, está considerado como una obra clásica. Véase también Maurice Fishberg, *The Jews: A Study of Race and Environment,* Whitefish, Kessinger Publishing, 2007.

[31] Sobre las teorías de Boas, véase Vernon Williams, Jr., *Rethinking Race: Franz Boas and His Contemporaries,* Lexington, University Press of Kentucky, 1996.

[32] Harry L. Shapiro, *The Jewish People: A Biological History,* París, Unesco, 1960; Raphael Patai y Jennifer Patai, *The Myth of the Jewish Race,* Detroit, Wayne State University Press, 1989, y Alain F. Corcos, *The Myth of the Jewish Race: A Biologist's Point of View,* Bethlehem, Lehigh University Press, 2005.

cualquier conexión entre la biología y las culturas nacionales, afirmando que el concepto de raza era un mito social más que un hecho científico. Después de esto, los investigadores serios evitaron el término[33], pero la aceptación general no logró disuadir a los trabajadores de la biología en Israel. Tampoco socavó la profunda creencia sionista en el origen común del pueblo errante. La «raza judía» desapareció del vocabulario de la investigación convencional, pero fue reemplazada por un campo científico con un título respetable: «El estudio del origen de las comunidades judías». El periodismo popular lo llamó simplemente «la búsqueda del gen judío».

El Estado de Israel, que había empezado a importar a gente de las comunidades judías de Europa y más tarde importó a muchos judíos del mundo musulmán, estaba ahora enfrentado a la urgencia de crear una nueva nación. Como se ha señalado en capítulos anteriores, la función principal de esta producción cultural estuvo en manos de intelectuales hebreos que habían emigrado al Mandato de Palestina y que pusieron en marcha la empresa educativa que precedió al establecimiento del Estado. A lo largo de todo el sistema educativo del Estado se enseñaba la «historia orgánica del pueblo judío», que comenzaba en la Biblia y llegaba al Palmah (una fuerza de combate de la comunidad judía anterior al Estado). Pero, aunque la pedagogía sionista produjo generaciones de estudiantes que creían de corazón en la singularidad étnica de su nación, en la era del positivismo científico la ideología nacionalista necesitaba una cosificación más considerable que los «suaves» materiales producidos en las humanidades. Se invitó a los laboratorios biológicos para que la proporcionaran, y al principio lo hicieron con total sumisión.

Nurit Kirsh, quien hace pocos años terminó su disertación doctoral en la Universidad de Tel Aviv, ha estudiado las primeras etapas de la investigación genética en Israel[34]. Su conclusión es inequívoca; la genética, igual que la arqueología del momento, fue una ciencia tendenciosa subordinada al concepto histórico nacional que buscaba a toda costa descubrir una homogeneidad biológica entre los judíos del mundo. Los especialistas en genética internalizaron el mito sionista y, conscientemente o no, intentaron adaptar sus hallazgos a ese mito. Para esta investigadora, la principal diferencia entre los antropólogos sionistas en el periodo anterior al Estado y los nuevos científicos en Israel era que la genética tuvo un papel menos destacado en la escena pública israelí. Los hallazgos de la investigación que, al margen de su sesgo ideológico, fueron publicados en las revistas científicas internacionales, ape-

---

[33] *The Race Concept: Results of an Inquiry*, París, Unesco, 1952.

[34] Nurit Kirsh, *The Teaching and Research of Genetics at the Hebrew University (1935-1961)*, inédito, Tel Aviv University, 2003 (en hebreo); véase también su artículo «Population Genetics in Israel in the 1950s: The Unconscious Internalization of Ideology», *ISIS, Journal of the History of Science* 94 (2003), pp. 631-655.

nas tuvieron eco en los medios de habla hebrea. Esto significaba que su función pedagógica en el sistema educativo general era marginal.

Es posible que en la década de los cincuenta y principios de la siguiente la nueva y vacilante genética israelí sirviera solamente a la elite profesional. Pero los intentos por detectar una particularidad judía en las huellas dactilares, por ejemplo, o la búsqueda de enfermedades que sólo afectaran a los judíos no tuvieron éxito. Resultaba que los judíos no tenían unas huellas dactilares que se correspondieran con antiguos deicidas, y que las enfermedades encontradas entre los judíos de Europa del Este (por ejemplo la enfermedad de Tay-Sachs) no se parecían a enfermedades encontradas entre los judíos iraquíes o yemeníes (por ejemplo el favismo). A pesar de ello, la valiosa información biomédica y genética acumulada en los laboratorios de Israel más tarde alcanzaría un estatus más respetable.

En 1978 Oxford University Press publicó *The Genetics of the Jews,* de un equipo de investigadores dirigido por Arthur E. Mourant[35]. Este estudioso británico estaba influido por un muy querido mentor miembro de una secta que creía que el pueblo británico descendía de las «Diez tribus perdidas», de ahí su interés por los judíos. Durante gran parte de su vida, el entusiasta Mourant creyó que él y toda la gente que lo rodeaba eran auténticos judíos. Cuando las fuerzas británicas se apoderaron de Palestina, estaba convencido de que se trataba de la señal del principio de la salvación. Años más tarde, se lanzó a descubrir el origen biológico común de los judíos «reales», y adaptó su antropología genética a la historia bíblica. Como dijo el especialista en genética israelí Raphael Falk, «el científico británico primero lanzaba sus flechas y después dibujaba el blanco alrededor de ellas»[36]. Para Mourant y sus colegas, a pesar de las marcadas diferencias entre los judíos asquenazíes y los sefardíes, todos tenían que tener un único origen común. Examinando la frecuencia de los alelos A y B en comunidades separadas, se esforzó por demostrar que los genes de los judíos de diferentes regiones presentaban un grado de uniformidad mayor del que se podía encontrar cuando los genes de esos mismos sujetos se comparaban con los de sus vecinos no judíos. Pero, si los hallazgos genéticos no apoyaban exactamente el propósito ideológico, sería necesario buscar otros resultados.

Aunque la teoría de Mourant era débil e infundada –la aplicación de la genética a categorías tan difusas como «asquenazí» y «sefardí» no tenía sentido, ya que representaban variedades de rituales religiosos–, legitimó y revigorizó la búsqueda del gen judío en las facultades de Biología de las universidades israelíes. El paso del tiempo desde la Segunda Guerra Mundial eliminó las inhibiciones que quedaban. Desde 1967 el dominio de Israel sobre una creciente población no judía intensificó la ur-

[35] Arthur E. Mourant *et al., The Genetics of the Jews,* Oxford, Oxford University Press, 1978.

[36] R. Falk, *Zionism and the Biology of Jews,* cit., p. 175.

gencia por encontrar una frontera etnobiológica que lo rodeara. En 1980 un artículo de Bat Sheva Bonne-Tamir de la facultad de Medicina de la Universidad de Tel Aviv, titulado «A New Look at the Genetics of the Jews», apareció en la revista mensual israelí *Mada (Ciencia)*. La autora describía con orgullo la originalidad de la nueva búsqueda de los genes judíos y comenzaba el artículo con la siguiente declaración: «En la década de los setenta se publicaron muchos nuevos estudios en el campo de la antropología genética de los judíos, estudios que trataban de temas tales como "¿Cuál es el origen del pueblo judío?" y "¿Existe una raza judía?"»[37].

Bat Sheva afirmaba que, antes de la década de los setenta, los estudios eran tendenciosos debido a las motivaciones antirracistas que se encontraban detrás de ellos; se realizaron para enfatizar las diferencias genéticas entre las comunidades judías. Sin embargo, los nuevos estudios, basados en los grandes desarrollos en el campo de la genética, destacaban las similitudes básicas entre las diversas comunidades y la pequeña proporción de genes «foráneos» en el linaje genético característico de los judíos: «Uno de los hallazgos más destacados muestra el parentesco genético entre los judíos de África del Norte, de Iraq y asquenazíes. En la mayoría de los casos forman un bloque único, mientras que los no judíos (árabes, armenios, samaritanos y europeos) están significativamente lejos de ellos»[38]. La científica se apresuraba en señalar que ella no se había lanzado a aislar una raza judía –por el contrario, había intentado utilizar los grupos sanguíneos para revelar la heterogeneidad de las características judías–, pero estaba bastante asombrada por los nuevos descubrimientos. Estos descubrimientos corroboraban los escritos sobre la dispersión y las correrías de los judíos desde los tiempos antiguos hasta el presente. Por fin, la biología confirmaba a la historia.

La idea sionista de la raza-nación judía se materializó en una sólida biociencia, y nació una nueva disciplina: la «Genética Judía». ¿Qué podía ser más convincente que publicar en respetadas revistas del mundo anglosajón? Las puertas de la ciencia canónica occidental –principalmente en Estados Unidos– se abrieron a los laboriosos investigadores israelíes que fundieron regularmente las mitologías históricas y las suposiciones sociológicas con dudosos y escasos hallazgos genéticos. A pesar de los limitados recursos disponibles en Israel para la investigación académica, el país se convirtió en un líder mundial en la «investigación de los orígenes de las poblaciones». En 1981 Israel albergó la sexta conferencia internacional sobre herencia humana, con la profesora Bonne-Tamir actuando como su secretaria. A partir de en-

[37] Bat Sheva Bonne-Tamir, «A New Look at the Genetics of the Jews», *Mada* 44, 4-5, 1980, pp. 181-186. Véase su artículo mucho más cauteloso, Bonné-Tamir *et al.*, «Analysis of Genetic Data on Jewish Populations. I. Historical Background, Demographic Features, Genetic Markers», *American Journal of Human Genetics* XXXI, 3 (1979), pp. 324-340.

[38] B. S. Bonne-Tamir, «A New Look at the Genetics of the Jews», cit., p. 185.

tonces, los investigadores israelíes recibieron una generosa financiación del gobierno y de las fundaciones privadas, y pronto llegaron los resultados científicos. Durante los veinte años siguientes, el interés por la genética judía se extendió a la Universidad Hebrea de Jerusalén, al instituto Weizmann de Rehovot y al Technion de Haifa. No menos significativo fue que, en contraste con la cautela de la década de los cincuenta, los hallazgos fueron pregonados en la escena pública. Hacia finales del siglo XX el israelí medio sabía que él o ella pertenecía a un definido grupo genético con un origen antiguo verdaderamente homogéneo.

En noviembre de 2000 el periódico israelí *Haaretz* publicó un revelador informe sobre la investigación de la profesora Ariela Oppenheim y sus colegas de la Universidad Hebrea de Jerusalén. La propia investigación fue publicada ese mes en *Human Genetics,* una revista científica publicada por la editorial Springer en Alemania[39]. La razón del interés de los medios estaba en el descubrimiento hecho por el equipo de la notable similitud entre ciertas mutaciones en el cromosoma Y de los judíos, tanto «asquenazíes» como «sefardíes», y los de los «árabes israelíes» y palestinos. La conclusión a la que se llegaba era que dos tercios de los palestinos y aproximadamente la misma proporción de judíos compartían tres antepasados masculinos hace ochocientos años. Sin embargo, el documento científico íntegro mostraba un panorama algo más complejo y mucho más confuso: esas mutaciones en el cromosoma Y también indicaban que los «judíos» se parecían a los «árabes libaneses» más que a los checos, pero los «asquenazíes», a diferencia de los «sefardíes», estaban relativamente más cerca de los «galeses» que de los «árabes».

El estudio había sido redactado y editado en el periodo de los Acuerdos de Oslo, antes del estallido de la Segunda Intifada. Desafortunadamente, en el momento en que apareció publicado, ya había estallado el levantamiento. Los datos genéticos que mostraban que judíos y palestinos tenían algunos antiguos antepasados comunes no provocó que se describiera el conflicto como una guerra interna, pero indirectamente reforzó la suposición, que había echado raíces algún tiempo antes, de que el origen de todos los judíos estaba incuestionablemente en el Oriente Próximo.

El rigor de los que investigaban en Israel el ADN judío quedó demostrado por las secuelas de la aventura biológica del equipo. Poco después de cumplirse el año del primer descubrimiento importante, las páginas interiores de *Haaretz* llevaban una sensacional nueva primicia. Resultaba que la similitud genética entre judíos y palestinos, descubierta por la investigación anterior, no existía. Los científicos admi-

[39] Tamara Traubman, «The Jews and the Palestinians in Israel and the Territories Have Common Ancestors», *Haaretz,* 12 de noviembre de 2000, y A. Oppenheim *et al.*, «High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews», *Human Genetics* CVII (2000), pp. 630-641.

tían que su primer experimento no había estado suficientemente fundamentado y detallado, y que sus conclusiones habían sido precipitadas. De hecho, los judíos –o en cualquier caso los varones judíos– estaban relacionados no con los vecinos palestinos sino con los distantes kurdos. El nuevo documento, publicado en primer lugar por *The American Society of Human Genetics,* mostraba que el ladino cromosoma Y había burlado a sus inexperimentados investigadores[40]. Pero no había motivo de alarma; el panorama genético actualizado todavía indicaba que los judíos asquenazíes y sefardíes estaban relacionados, solamente que ahora no se parecían a los árabes locales sino a los armenios, turcos y, como se ha señalado, sobre todo a los kurdos. No hace falta decir que no se sugería que la furiosa Intifada hubiera contribuido indirectamente al avance la ciencia de la genética en Israel, aunque desde entonces los hermanos de sangre quedaron otra vez apartados como extraños.

El redactor científico de *Haaretz,* que estaba seguro de que los judíos eran los descendientes de los antiguos hebreos, de inmediato se dirigió a los historiadores de la antigüedad para explicar este perturbador descubrimiento de un origen extraño. Varios respetados profesores fueron incapaces de ayudar; no tenían información acerca de una antigua emigración desde el Creciente Fértil hacia el área de Canaán (todo el mundo sabe que el patriarca Abraham realizó la Aliyah desde el sur de Iraq). ¿Era posible que el hallazgo corroborara la tesis de que los judíos descendían de los jázaros, en vez de la semilla del venerable Abraham? En una conferencia telefónica desde la Universidad de Standford en Estados Unidos, el respetado científico y catedrático Marc Feldman aseguró al periodista que no había necesidad de llegar a una conclusión tan radical; la particular mutación del cromosoma Y de los kurdos, armenios y judíos también se encontraba en otros pueblos de la región del Creciente Fértil, no únicamente en los jázaros, un pueblo olvidado por Dios y por la historia.

Apenas un año después, *Haaretz* apareció con un nuevo reportaje. Ahora quedaba totalmente claro que los varones judíos procedían de Oriente Próximo, pero respecto a las mujeres judías la investigación había chocado con una incómoda dificultad[41]. Un nuevo estudio científico en nueve comunidades judías, que investigaba el ADN mitocondrial (que se hereda solamente de la madre), descubrió que el origen de la supuestamente mujer judía *kosher* no surgía en absoluto de Oriente Próximo. Este inquietante hallazgo mostraba que «cada comunidad tenía un pequeño

[40] Tamara Traubman, «A Great Genetic Resemblance Between the Jews and the Kurds», *Haaretz,* 21 de diciembre de 2001, y Oppenheim *et al.,* «The Y Chromosome Pool of Jews as Part of the Genetic Landscape of the Middle East», *The American Society of Human Genetics* LXIX (2001), pp. 1095-1112. Hay que señalar que las mutaciones del cromosoma Y pueden señalar a una sola herencia por parte paterna, no a toda la ascendencia por parte paterna.

[41] T. Traubman, «The Ancient Jewish Males Have Origins in the Middle East: The Origin of the Females Is Still a Mystery», *Haaretz,* 16 de mayo de 2002.

número de madres fundadoras» pero que no estaban interconectadas en absoluto. La incómoda explicación era que los varones judíos habían venido solteros del Oriente Próximo y fueron obligados a casarse con mujeres locales, a las que sin duda convirtieron al judaísmo de manera adecuada.

Esta última dudosa revelación preocupó a los que hacían campaña por el gen judío, y según parece empezó a redactarse en el Haifa Technion (Instituto Israelí de Tecnología) una disertación doctoral que concluía que, a pesar de la escandalosa falta de respeto de las antiguas madres hacia la singularidad judía, alrededor del 40 por 100 de todos los asquenazíes del mundo descendían de cuatro matriarcas (como en la Biblia). *Haaretz,* como siempre, informó fiel y extensamente del descubrimiento. *Maariv,* un periódico más popular añadía que aquellas antiguas abuelas «nacieron hace mil quinientos años en Eretz Israel, de donde sus familias emigraron a Italia, más tarde a las regiones del Rin y de la Champaña»[42].

Un resumen de esta tranquilizadora disertación sobre el «ADN mitocondrial asquenazí» la publicó Doron Behar en el *American Journal of Human Genetics*[43]. Su supervisor era Karl Skorecki, un veterano investigador de la genética judía. Este catedrático judío ortodoxo, que llegó a la Facultad de Medicina del Technion desde la Universidad de Toronto, ya había llamado anteriormente la atención cuando descubrió el sorprendente «sello del sacerdocio», el sello del *cohen*. El propio Skorecki también es un *cohen,* y en la década de los noventa un episodio en su sinagoga en Canadá lo llevó a investigar su «aristocrático» origen. Tuvo la fortuna de que el rabino Yaacov Kleiman, quien, además de ser también un *cohen* era el director del Centro Cohanim de Jerusalén, lo invitara a investigar el origen de todos los que en nuestro tiempo llevan el nombre de Cohen[44]. Hay que decir que el Centro Cohanim es una institución que se está preparando para la construcción del Tercer Templo en Jerusalén. Con ese propósito, forma a los futuros sacerdotes que servirán en el templo cuando la mezquita de Al-Aqsa sea demolida y en su lugar se levante el templo judío. El centro ha tenido que ser bien dotado financieramente para ser capaz de sostener la deseada investigación.

Esta historia puede parecer esotérica y fantástica, pero, dadas las realidades étnicas de finales del siglo XX, creció para convertirse en una ciencia «sólida» que atrajo

---

[42] T. Traubman, «40% of the Ashkenazis Descend from Four Mothers», *Haaretz*, 14 de enero de 2006; Alex Doron, «40% of the Ashkenazis: Descendants of Four Mothers from the 6th Century», *Maariv,* 3 de enero de 2006.

[43] Doron M. Behar *et al.*, «The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event», *American Journal of Human Genetics* LXXVIII (2006), pp. 487-497.

[44] El libro del rabino comienza con el decisivo acontecimiento de la sinagoga canadiense que llevó al profesor Skorecki a interesarse por la genética del Kohanim. Yaakov Kleiman, *DNA and Tradition: The Genetic Link to the Ancient Hebrew,* Jerusalén, Nueva York, Devora Publishing, 2004, p. 17. El propio Skorecki escribió la introducción y calificó el libro de «magistral».

una atención inusual y obtuvo muchos seguidores en Israel y en el mundo judío. En la era de la genética molecular, los *cohanim* –la antigua aristocracia de sangre descendiente de Aaron, el hermano de Moisés– se hicieron inesperadamente populares. Supuestamente se encontró que había secciones del genoma llamadas haplotipos (que se definen como un grupo de alelos de diferentes genes en un solo cromosoma que están suficientemente asociados como para ser heredados, normalmente como una unidad) que eran características entre más del 50 por 100 de los varones apellidados Cohen. Científicos de Gran Bretaña, Italia e Israel participaron en la investigación de Skorecki y sus hallazgos fueron publicados en la prestigiosa revista británica *Nature*[45]. Probaba sin lugar a dudas que el sacerdocio judío estaba realmente fundado por un antecesor común treinta y tres siglos atrás. La prensa israelí se apresuró en publicar el descubrimiento para gran alegría de la genética.

El aspecto divertido de esta historia es que el «gen sacerdotal» igualmente podría ser un «gen no judío». El judaísmo se transmite por vía materna y no sería muy descabellado suponer que desde el siglo XIX un buen número de *cohanim* no creyentes se han casado con mujeres «gentiles», aunque la Halajá les prohíbe hacerlo. Estos hombres han podido ser padres de vástagos «no judíos», quienes, de acuerdo con la investigación de Skorecki, portarían el «sello genético» de los *cohanim*. Pero los científicos judíos no se detienen en detalles menores, especialmente cuando Dios no está ya involucrado; en esta época del racionalismo ilustrado la ciencia judía pura ha reemplazado a la antigua fe judía, con su carga de prejuicios.

Mientras los medios de comunicación celebraban el descubrimiento y pasaban por alto las potenciales contradicciones en la tesis del gen sacerdotal judío, nadie preguntó por qué una costosa investigación biológica se dedicaba a la búsqueda de una casta religiosa hereditaria. Igualmente, ningún periódico se molestó en publicar los hallazgos del profesor Uzi Ritte, del Departamento de Genética de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que había examinado esos mismos haplotipos sacerdotales en el cromosoma Y sin haber encontrado nada de particular en ellos[46].

Una vez más, la veneración pública por las ciencias «exactas» dio resultado. Los legos no tienen ninguna razón para dudar de la verdad de la información que se deriva de lo que se percibe como una ciencia exacta. Como el campo de la antropología física a finales del siglo XIX y principios del XX que dio a conocer dudosos descubrimientos científicos a un público hambriento de raza, la ciencia de la genética molecular a finales del siglo XX y principios el XXI alimenta con hallazgos fragmentarios y

---

[45] K. Skorecki *et al.*, «Y-Chromosomes of Jewish Priests», *Nature* 385 (1997).

[46] R. Falk, *Zionism and the Biology of Jews*, cit., p. 189. Sobre los métodos utilizados por diversos científicos, véase el artículo de John P. A. Ioannidis, «Why Most Published Research Findings Are False», *PLos Med* 2 (8) (2005): e124.

medias verdades a los medios de comunicación que buscan la identidad. Sin embargo, hasta ahora ninguna investigación ha encontrado características únicas y unificadoras de la herencia judía basada en una muestra aleatoria de material genético cuyo origen étnico no se conozca por adelantado. En general, lo poco que se sabe sobre los métodos de selección de los sujetos de las pruebas parece muy cuestionable. Además, los apresurados hallazgos están demasiado a menudo construidos y apoyados en una retórica histórica sin conexión con los laboratorios de investigación. La conclusión es que, después de todos los costosos esfuerzos «científicos», un individuo judío no puede ser definido por ningún criterio biológico sea cual sea.

Esto no significa descartar la potencial contribución de la antropológica genética para revelar aspectos importantes de la historia humana y, lo que es más importante, en la lucha contra la enfermedad. Lo más probable es que la investigación del ADN, una ciencia relativamente joven, tenga un brillante futuro. Pero, en un Estado en el que la ley impide el matrimonio entre «judíos» y «no judíos», deberíamos ser muy precavidos sobre una investigación que busca marcadores genéticos comunes al «pueblo elegido». Como investigaciones similares realizadas por los racistas macedonios, los falangistas libaneses, los lapones en el norte de Escandinavia, etc.[47], semejante investigación judío-israelí no puede verse totalmente libre del burdo y peligroso racismo.

En 1940, el filósofo Walter Benjamin contó un cuento sobre una marioneta (a la que se la conocía como el Turco) que jugaba al ajedrez y que solía asombrar a la audiencia con sus brillantes movimientos. Debajo de la mesa se escondía un enano jorobado que era el que realmente jugaba la partida. En la analogía de Benjamin, el autómata representaba el pensamiento materialista y el enano oculto, la teología, queriendo decir que en la era del racionalismo moderno la fe religiosa tenía que permanecer oculta[48].

Esta imagen puede aplicarse a la cultura de las ciencias biológicas en Israel y a la escena pública a la que periódicamente proporciona novedades: la marioneta genética aparece como la que realiza los movimientos del tablero, mientras que el pequeño enano –la idea tradicional de la raza– está obligado a esconderse debido al discurso políticamente correcto del mundo; sin embargo, continúa engañando y dirigiendo el emocionante espectáculo del cromosoma.

---

[47] Sobre los genes macedonios, véase, por ejemplo, Antonio Arnaiz-Villena *et al.*, «HLA Genes in Macedonians and the Sub-Saharan Origins of the Greeks», *Tissue Antigens* LVII, 2 (2001), pp. 118-127. Sobre el «Caso de los judíos», véase el instructivo artículo de Katya Gibel Azoulay, «Not an Innocent Pursuit: The politics of a "Jewish" Genetic Signature», *Developing World Bioethics* III, 2 (2003), pp. 119-126, y también Avshalom Zoossmann-Diskin *et al.*, «Protein Electrophoretic Markers in Israel: Compilation of Data and Genetic Affinities», *Annals of Human Biology* XXIX, 2 (2002), pp. 142-175.

[48] Walter Benjamin, «On the Concept of History», en *Selected Writings*, vol. 4, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, p. 389.

En un Estado que se define a sí mismo como judío pero que sin embargo no presenta marcadores culturales distintivos que pudieran definir una secular existencia judía por todo el mundo –excepto algunos reducidos y secularizados remanentes de folclore religioso– la identidad colectiva necesita una imagen difusa, prometedora de un antiguo origen biológico común. Detrás de cada acto de la política de identidad de Israel, se extiende, como una larga sombra negra, la idea de un pueblo y una raza eterna.

Fundando un Estado *étnico*

En 1947 la Asamblea General de Naciones Unidas decidió por mayoría establecer un «Estado judío» y un «Estado árabe» en el territorio que anteriormente se conocía como «Palestina/Eretz Israel»[49]. En aquel momento, muchos miles de desplazados estaban vagando por Europa, y la pequeña comunidad creada por la empresa de asentamiento sionista se suponía que iba a incorporarlos a ella. Estados Unidos, que antes de 1924 había recibido a muchos de los judíos *yiddish,* ahora se negaba a abrir sus puertas a los rotos remanentes de la masacre nazi. Lo mismo hicieron los otros países ricos. Finalmente, para estos países fue más fácil resolver el conflictivo problema judío ofreciendo una lejana tierra que no les pertenecía.

A los gobiernos que votaron la resolución no les incumbía el significado preciso del término «judío», y no se imaginaban lo que llegaría a significar cuando se consolidara el nuevo Estado. En aquel momento, la elite sionista –que había aspirado y luchado por alcanzar una soberanía judía– hubiera sido incapaz de definir claramente quién era judío y quién era gentil. La antropología física y más tarde la genética molecular importada también fracasaron en producir un criterio científico con el que determinar el origen de un individuo judío. No olvidemos que los propios nazis –a pesar de su doctrina biológica racista, con el judío en su cima ideológica– no habían sido capaces de hacerlo, y por ello acabaron teniendo que catalogar a los judíos mediante la documentación burocrática.

La primera misión importante que tenía que acometer el nuevo Estado era la expulsión, de la mejor manera posible, de aquellos que definitivamente no se consideraban a sí mismos como judíos. Los Estados árabes tenazmente rehusaron aceptar la resolución de partición de la ONU de 1947, y su asalto conjunto sobre el joven Estado judío realmente contribuyó a su consolidación. De los aproximadamente 900.000 palestinos que deberían haber quedado en Israel y en los territorios adicionales de los que se apoderó tras su victoria militar, alrededor de 730.000 huyeron o fueron expulsados, un número mayor que el de judíos que había en aquel momento

---

[49] Véase la declaración disponible en http://www.knesset.gov.il.

en el país (630.000)[50]. Más importante para el futuro era el principio ideológico de que el país era el patrimonio histórico del «pueblo judío», de forma que el Estado podía sin reparo negarse a que los cientos de miles de refugiados regresaran a sus casas y a sus campos cuando finalizara la lucha.

Esta limpieza parcial no resolvió por completo los problemas de identidad del nuevo Estado. Alrededor de 170.000 árabes permanecieron dentro de sus fronteras, y muchas de las personas desplazadas que llegaron desde Europa trajeron con ellas a sus cónyuges no judíos. La resolución de la ONU de 1947 había establecido claramente que las minorías que permanecieran en los dos nuevos Estados gozarían de los derechos civiles, y lo establecía como condición para admitirlos en la organización. Por ello Israel tenía que conceder la ciudadanía a los palestinos que no abandonaran el país. Expropió más de la mitad de su tierra y hasta 1966 los mantuvo bajo la autoridad militar y severas restricciones, pero legalmente eran ciudadanos israelíes[51].

La Proclamación de la Independencia, la carta de fundación del Estado de Israel, reflejaba esta ambivalencia. Por una parte, cumplía las exigencias de la ONU respecto al carácter democrático del Estado; prometía la «completa igualdad de derechos sociales y políticos para todos sus habitantes al margen de su religión, raza o sexo, [y] libertad de religión, conciencia, lenguaje, educación y cultura». Por el otro, plasmaría la visión sionista de sus fundadores: poner en práctica «el derecho del pueblo judío a su renacimiento nacional en su propio país» por medio del «establecimiento de un Estado judío en Eretz-Israel». ¿En qué consistía esta ambivalencia? Las páginas a continuación tratarán de responder a esta pregunta.

Todos los grandes grupos humanos que se consideran un pueblo, incluso aunque nunca lo hayan sido y su pasado sea totalmente imaginario, tienen el derecho a la autodeterminación nacional. Realmente, las luchas por la independencia política han creado más naciones que las que han surgido de luchas nacionales. Es bien conocido que cualquier intento para negar a un grupo humano su autodeterminación solamente intensifica su demanda de soberanía y reafirma su identidad colectiva. Desde luego, esto no da a un grupo en concreto, que se considere un pueblo, el derecho a desposeer a otro grupo de su tierra para lograr así su autodeterminación. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XX esto es exactamente lo que sucedió en el Mandato de Palestina (en 1880 había en Palestina 25.000 judíos y 300.000 árabes,

---

50 Sobre el origen del problema de los refugiados palestinos, véase Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine,* Oxford, Oneworld Publications, 2007 [ed. cast.: *La limpieza étnica de Palestina,* Barcelona, Crítica, 2008]; véase también Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les Palestiniens (1947-1949),* París, L'Atelier, 2007.

51 Sobre la política de expropiación de tierras, véase el admirable libro de Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel\Palestine,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006.

y en 1947 todavía había 650.000 judíos y 1,3 millones de palestinos). No obstante, el proyecto de asentamiento sionista que recogió a los perseguidos y excluidos judíos, y que entonces se convirtió en el Israel independiente, podía haber concebido sus fundamentos constitucionales de modo que con el tiempo hubieran sido genuinamente democráticos. Esto hubiera significado aplicar el principio de igualdad a todos sus ciudadanos, en vez de solamente a sus ciudadanos judíos.

En el primer capítulo de este libro sostuve que no solamente no hay ninguna contradicción inherente entre nacionalismo y democracia, sino que de hecho ambas se complementan. Hasta ahora no ha habido ninguna democracia moderna –es decir, un Estado en el que la soberanía corresponda a su ciudadanía– sin que haya habido algún marco nacional o multinacional que contenga y exprese esa soberanía. La fuerza de la identidad nacional se deriva de la conciencia de que todos los ciudadanos del Estado son iguales. No sería un error decir que los términos «democracia» e «identidad nacional» normalmente se superponen, englobando el mismo proceso histórico.

La elección del nombre del nuevo Estado, y el consiguiente debate alrededor de él, ofrece un destello de luz en la cámara oscura del renacimiento judío. El antiguo reino de Israel bajo la dinastía de Omri no tuvo buena reputación para la tradición religiosa, y por ello hubo ciertas dudas respecto a poner al Estado el nombre de «Israel». También hubo defensores del «Estado de Judea», por ser un sucesor directo de la Casa de David y del reino asmoneo, y del «Estado de Sión», en honor de los movimientos que lo concibieron. Pero, si el Estado hubiera sido bautizado como el Estado de «Judea», entonces todos sus ciudadanos hubieran sido llamados judeos, queriendo decir judíos y, si se le hubiera llamado «Sión», sus ciudadanos hubieran sido llamados sionistas. El primero hubiera violado la identidad de los creyentes judíos de todo el mundo, y los ciudadanos árabes hubieran sido ciudadanos judíos con todos los derechos civiles (como Ber Borochov y el joven Ben-Gurion habían deseado mucho tiempo atrás). En el segundo caso, el movimiento sionista mundial hubiera tenido que disolverse después de la independencia, y los ciudadanos árabes hubieran quedado clasificados como sionistas.

No había otra elección que llamar «Israel» al nuevo Estado. Desde entonces, todos sus ciudadanos, judíos y no judíos, han sido llamados israelitas. Como veremos, el Estado no se contentaría con la hegemonía judía que expresaba el nombre de «Israel», con su bandera, su himno nacional y sus emblemas. Debido a su carácter nacionalista etnocéntrico, se negaría a pertenecer, formal y efectivamente, a todos sus ciudadanos. Había sido creado expresamente para el «pueblo judío» y, aunque una gran parte de su *ethnos* no ha llevado a la práctica su derecho a la autodeterminación dentro de sus fronteras, el Estado siempre ha insistido en que pertenece a este *ethnos*.

¿Qué es el *ethnos* judío? Hemos investigado los posibles orígenes históricos de la judería y la construcción esencialista de un «pueblo» que comienza en la segunda

mitad del siglo XIX a partir de los vestigios y memorias de esta abigarrada judería. Pero ¿quiénes quedarían incluidos entre los propietarios autorizados del Estado judío que, después de dos mil años, estaba siendo «restablecido» en la «tierra exclusiva de Israel»? ¿Cualquier hombre o mujer que se viera a sí mismo como judío? ¿Cualquier persona que se convirtiera en ciudadano israelí? Este complejo asunto se convertiría en uno de los principales ejes sobre los que giraría la política de identidad en Israel.

Para entender esta evolución, debemos retroceder a las vísperas de la Proclamación de la Independencia. En 1947 ya estaba decidido que en el nuevo Estado los judíos no podrían casarse con no judíos. La razón oficial de esta segregación civil –en una sociedad que era mayoritariamente secular– era no querer crear una división secular-religiosa. En la famosa carta del statu quo que David Ben-Gurion, como presidente de la Agencia Judía, firmó junto a los líderes del bloque religioso, se comprometió, entre otras cosas, a dejar las leyes del estatus personal del nuevo Estado en manos del estamento rabínico[52]. Por razones propias, también apoyó la firme oposición del estamento religioso a una Constitución escrita. Ben-Gurion era un político experimentado, habilidoso para conseguir lo que quería.

En 1953, la promesa política de prohibir el matrimonio civil en Israel recibió una base legal. La ley que definía el estatus legal de los tribunales rabínicos determinó que tendrían la jurisdicción exclusiva sobre el matrimonio y el divorcio de los judíos en Israel. Por estos medios, el sionismo socialista dominante utilizó los principios tradicionales del estamento rabínico como excusa para su temerosa imaginería, aterrorizada por la asimilación y el «matrimonio mixto»[53].

Ésta fue la primera demostración de la cínica explotación de la religión judía que iba a realizar el Estado para alcanzar los objetivos del sionismo. Muchos investigadores que han estudiado las relaciones entre la religión y el Estado en Israel las han descrito como las del nacionalismo judío sometiéndose, sin poder hacer otra cosa, a las presiones procedentes de un poderoso estamento rabínico y de su onerosa tradición teocrática[54]. Es cierto que hubo tensiones, malentendidos y choques entre el

---

[52] Véase la carta en el anexo del artículo de Menacem Friedman, «The history of the Status-Quo: Religion and State in Israe», en Varda Pilowsky (ed.), *The Transition from "Yishuv" to State 1947-1949: Continuity and Change*, Haifa, Herzl Institute, 1990 (en hebreo), pp. 66-67.

[53] Igualmente, el sistema educativo en Israel está casi totalmente dividido. Apenas hay escuelas a las que asistan tanto judeo-israelíes como palestino-israelíes. Esta separación no se debe a la preocupación por la autonomía cultural y por la conservación de la memoria palestina; el sistema educativo y los planes de estudio están totalmente subordinados al Ministerio de Educación israelí. El movimiento *kibbutz*, la joya de la corona del socialismo israelí, también ha practicado siempre esta segregación. Los árabes no fueron aceptados por el kibbutzismo, ni nunca han sido integrados en cualquier otro marco comunal judío.

[54] Véase, por ejemplo, Gershon Weiler, *Jewish Theocracy*, Leiden, Brill, 1988.

sector religioso y el secular dentro del movimiento sionista y más tarde en el Estado de Israel. Pero un examen detallado revela que el nacionalismo necesitaba de la presión religiosa, y que a menudo la buscó para sacar adelante su programa. El fallecido profesor Yeshayahu Leibowitz fue más perspicaz que la mayoría cuando describió a Israel como un Estado secular cohabitando con la religión. Habida cuenta de la gran dificultad de definir una identidad judía secular y de las fronteras enormemente inciertas de esta imposible entidad, el Estado no tenía otra elección que someterse a la tradición rabínica[55].

Sin embargo hay que decir que pronto empezó a aparecer una cultura secular israelí, y que lo hizo con sorprendente rapidez. Aunque algunas de sus características –como las fiestas, vacaciones y símbolos– se derivaban de fuentes judías, esta cultura no podía servir como base común para el «pueblo judío mundial». Con sus elementos distintivos –desde el lenguaje, la música y la comida, hasta la literatura, el arte y el cine– la nueva cultura empezó a delimitar una nueva sociedad, bastante diferente a la que aquellos que son conocidos como judíos y sus hijos experimentan en Londres, París, Nueva York y Moscú. Los miembros del «pueblo judío» desperdigados por todo el mundo no hablan, leen o escriben en hebreo; no están marcados por los paisajes urbanos o rurales de Israel; no experimentan las divisiones, tragedias y alegrías de la sociedad israelí; no saben cómo animar a sus equipos de fútbol; no refunfuñan sobre el impuesto sobre la renta del país, y no elogian a los dirigentes de los partidos, los cuales invariablemente defraudan al «pueblo de Israel».

En consecuencia, la actitud que surgió en la ideología sionista hacia la joven cultura israelí fue ambigua. Aquí estaba un adorado niño que no era enteramente legítimo, un bastardo al que abrigar sin fijarse detalladamente en sus rasgos característicos, que eran fascinantes, pero no tenían precedentes en la historia y la tradición. Estos rasgos modernos –que se derivaban tanto de la tradición como la rechazaban; que, al mismo tiempo que incluían elementos de identidad, tomados tanto del este como del oeste, también los borraban– formaron una nueva y desconocida simbiosis. Esta cultura secular resulta difícil de definir como totalmente judía por tres razones principales:

1. Su discrepancia con todas las culturas religiosas judías, pasadas y presentes, es demasiado llamativa.
2. Los judíos que viven fuera de Israel no están familiarizados con ella y no comparten su rica variedad y evolución.

[55] Sobre este tema, véase también Baruch Kimmerling, «The Cultural Code of Jewishness: Religion and Nationalism», en *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and Military*, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 173-207.

3. Los no judíos en el Estado de Israel, ya sean palestino-israelíes, emigrantes rusos o incluso trabajadores extranjeros que residen en él, conocen sus matices mucho mejor que los judíos de otras partes del mundo y la experimentan cada vez más, incluso aunque conserven sus propias peculiaridades.

El pensamiento sionista siempre ha tenido cuidado en no llamar a la nueva sociedad israelí un pueblo y mucho menos una nación. A diferencia del popular movimiento del Bund, el sionismo se negó en el pasado a definir a la gran población *yiddish* como un distintivo pueblo de Europa del Este, y posteriormente se ha negado a reconocer a una entidad judío-israelí que, bajo cualquier criterio, manifiesta los atributos de un pueblo o incluso de una nación: lenguaje, cultura de masas, territorio, economía, soberanía, etc. El carácter histórico específico de este nuevo pueblo ha sido negado una y otra vez por sus fundadores y moldeadores. El sionismo considera, igual que el nacionalismo árabe, que no se trata «ni de un pueblo ni de una nación», sino los segmentos de la judería mundial que intentan «realizar la *aliyah-aliyá* a Eretz Israel» (o invadir Palestina).

Pero la principal base unificadora para la judería internacional, aparte de la dolorosa memoria del Holocausto –que desafortunadamente otorga al antisemitismo una permanente, aunque indirecta, participación a la hora de definir lo judío–, sigue siendo la vieja y consumida cultura religiosa (con el demonio genético deslizándose silenciosamente por detrás). Nunca ha habido una cultura secular judía común a todos los judíos del mundo, y el conocido argumento del rabino Yeshaiahu Karelitz de que «el carro [secular-judío] está vacío» era y sigue siendo correcto. Pero, en su ingenuidad tradicionalista, el gran erudito rabínico esperaba que el vacío carro secular dejara paso al cargado carro religioso. No supo ver que, hábilmente, el nacionalismo moderno había conseguido aligerar la carga del pesado carro y desviarlo a sus propios fines.

Igual que en países como Polonia, Grecia e Irlanda antes de la Segunda Guerra Mundial, o incluso en las actuales Letonia o Sri Lanka, la identidad sionista contiene una mezcla muy distintiva de nacionalismo etnocéntrico y religión tradicional, en la que la religión se convierte en un instrumento que sirve a los dirigentes del *ethnos* imaginario. Liah Greenfeld describe estos ejemplos particulares de nacionalismo problemático de la siguiente manera:

> [...] la religión deja de ser la expresión de una verdad revelada y de una personal convicción interna, para convertirse en un signo y en un símbolo exterior de su diferenciación colectiva [...]. Lo que tiene mayor trascendencia es que, cuando la religión se valora principalmente por su función externa –y mundana–, se convierte en una característica étnica, en un atributo original e inalterable de una colectividad y, como

tal, en un reflejo de la necesidad en vez de una responsabilidad y elección personal; es decir, en última instancia se convierte en un reflejo de la raza[56].

En los últimos años, cuando los valores socialistas y el mito del sionismo secular naufragaron bajo el impacto financiero del libre mercado, se hicieron necesarias muchas más capas de pintura religiosa para decorar el ficticio *ethnos*. Pero incluso entonces, hacia finales del siglo XX, Israel no se convirtió en un Estado más teocrático. Aunque en la dinámica de la política israelí los elementos religiosos se han fortalecido, la modernización de esos mismos elementos progresivamente los ha vuelto más nacionalistas y por ello mucho más racistas. La falta de separación entre el estamento rabínico y el Estado nunca reflejó la fuerza real de la fe, cuyo auténtico impulso religioso de hecho ha decaído con los años. La ausencia de separación ha sido un producto directo de la endémica debilidad de un nacionalismo inseguro, que estaba obligado a tomar la esencia de su imaginería y de sus símbolos de la religión tradicional y de sus textos, convirtiéndose así en su rehén.

Igual que Israel no era capaz de decidir sobre sus fronteras territoriales, tampoco supo dibujar las fronteras de su identidad nacional. Desde el principio dudó cómo definir la pertenencia al *ethnos* judío. Para empezar, el Estado pareció aceptar una definición abierta de que un judío era cualquier persona, hombre o mujer, que se considerara judía. En el primer censo, realizado el 8 de noviembre de 1948, los residentes tenían que rellenar un cuestionario en el que señalaban su nacionalidad y religión, y ésas fueron las que sirvieron de base para el registro civil. De esta manera, el joven Estado se las arregló discretamente para judaizar a muchos cónyuges que no eran judíos. En 1950 a los recién nacidos se los inscribía en una página separada sin referencia a la nacionalidad o religión; pero había dos formas de hacerlo, una en hebreo y otra en árabe, y el que rellenaba un cuestionario hebreo se consideraba que era judío[57].

También en 1950, el Parlamento israelí –la Knesset– aprobó la Ley de Retorno. Ésta fue la primera ley fundamental que dio fuerza legal a lo que había establecido la Proclamación de la Independencia. La ley declaraba: «Todo judío tiene el derecho a venir a este país como *oleh* [emigrante]» a no ser que «(1) esté comprometido en alguna actividad dirigida contra el pueblo judío, o (2) pueda poner en peligro la salud pública o la seguridad del Estado». Posteriormente, en 1952, llegó la ley que concedía automáticamente la ciudadanía sobre la base de la Ley de Retorno[58].

---

[56] Liah Greenfeld, «The Modern Religion», en *Nationalism and the Mind: Essays on Modern Culture*, Oxford, Oneworld Publications, 2006, p. 109.

[57] Sobre este tema véase Yigal Elam, *Judaism as a Status Quo*, Tel Aviv, Am Oved, 2000 (en hebreo), p. 16.

[58] Disponible en http://www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_hashvut.htm.

Desde finales de la década de los cuarenta, el mundo vio con razón a Israel como un refugio para los perseguidos y desplazados. La sistemática masacre de los judíos de Europa, y la total destrucción del pueblo de habla *yiddish,* atrajo una amplia simpatía hacia la creación de un Estado que sería un lugar seguro para los que quedaban. En la década de los cincuenta, como consecuencia del conflicto árabe-israelí pero también por el auge de un nacionalismo árabe autoritario, semirreligioso y no especialmente tolerante, cientos de miles de judíos árabes fueron expulsados de sus hogares. No todos podían llegar a Europa o Canadá; algunos marcharon a Israel, al margen de que desearan o no ir allí. El Estado estaba complacido e incluso buscó atraerlos (aunque veía con inquietud y desprecio las diversas culturas árabes que traían con sus escasas pertenencias)[59]. En estas circunstancias, la ley que concedía el derecho de emigrar a cualquier refugiado judío que sufriera persecución por causa de su fe o de su origen fue totalmente legítima. Incluso hoy semejante ley no entraría en conflicto con los principios básicos de cualquier democracia liberal que se encontrara con que muchos de sus ciudadanos sienten un parentesco y un destino histórico común con gente cercana a ellos que sufre la discriminación en otros países.

Sin embargo, la Ley de Retorno no era un estatuto dirigido a convertir a Israel en un lugar seguro para aquellos que eran perseguidos en el pasado, presente o en el futuro porque la gente los odiara por ser judíos. Si los artífices de la ley hubieran deseado que fuera así, la hubieran situado dentro de una plataforma de principios humanistas, vinculando el privilegio del asilo a la existencia y amenaza del antisemitismo. Pero la Ley de Retorno y la Ley de Ciudadanía asociada con ella fueron productos directos de una visión del mundo étnica y nacionalista, dirigida a proporcionar una base legal al concepto de que el Estado de Israel pertenece a los judíos del mundo. Como declaraba Ben-Gurion en el comienzo del debate parlamentario sobre la Ley de Retorno: «Éste no es un Estado judío solamente porque la mayoría de sus habitantes son judíos. Es un Estado para los judíos dondequiera que se encuentren y para cualquier judío que desee estar aquí»[60].

Cualquiera que estuviera dentro del «pueblo judío» –incluyendo a personajes tan destacados como Pierre Mendès France, primer ministro francés a comienzos de la década de los cincuenta; Bruno Kreisky, canciller austriaco en la década de los setenta; Henry Kissinger, secretario de Estado de EEUU en aquel momento, o Joe Lieberman, candidato demócrata a la vicepresidencia de Estados Unidos en el año 2000– era potencialmente un ciudadano del Estado judío, y su derecho para establecerse allí estaba garantizado por la Ley de Retorno. Un miembro de la «nación ju-

---

[59] Sobre la absorción de emigrantes véase Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity,* Stanford, Stanford University Press, 2006.

[60] En *Divray Haknesset (Protocolos de la Knesset)* (6), 1950, 2035.

día» puede ser un ciudadano pleno con los mismos derechos en cualquier democracia liberal incluso puede tener un cargo electo en ella; pero el principio sionista sostenía que una persona semejante estaba destinada, incluso obligada, a emigrar a Israel y convertirse en su ciudadano. Además los inmigrantes podían abandonar Israel inmediatamente después de su llegada, y sin embargo mantener su ciudadanía israelí para el resto de sus vidas.

Este privilegio, que no se extendía a los familiares cercanos de ciudadanos israelíes no judíos, debía haber incluido una clara definición de quién estaba verdaderamente cualificado para disfrutar de él. Pero ni la Ley de Retorno ni la de Ciudadanía –que aseguraba la continuación de los estatus oficiales de la Federación Sionista y del Fondo Nacional Judío en Israel, consolidando aún más a Israel como el Estado de la judería mundial– incluyen semejante definición. La cuestión apenas se planteó durante la primera década de existencia del Estado. La sociedad que estaba tomando forma y triplicando su población estaba comprometida en crear una base cultural común para las masas de emigrantes, y la pregunta realmente urgente era: ¿cómo se convierte uno en israelí?

El fracaso político y la retirada forzosa de la península del Sinaí en 1956 enfriaron la acalorada atmósfera que prevaleció después de la victoria militar en la guerra de Suez. En marzo de 1958, durante este periodo más calmado de la atmósfera nacional, el ministro del Interior Israel Bar Yehudah, un fiel representante de la izquierda sionista (como líder de Ahdut Ha'avodah), dio instrucciones para que «una persona que declare sinceramente que es un judío sea registrada como judío, sin exigir pruebas mayores»[61]. Como era de esperar, los representantes del campo religioso-nacional se enfurecieron. El sagaz primer ministro Ben-Gurion, sabiendo de sobra que sería imposible en un Estado de emigrantes determinar sobre una base puramente voluntaria quién era judío, pronto invalidó el gesto secular de ministro del Interior, y se restauró el ambiguo orden. La cartera de Interior fue puesta en manos del sector judío ortodoxo que regresó a la «identidad» de la madre como base para registrar a los judíos.

La naturaleza del nacionalismo judío, consagrada en las leyes del Estado, atrajo una considerable atención cuatro años más tarde. En 1962, Shmuel Oswald Rufeisen, conocido como «Hermano Daniel», hizo una petición al Tribunal Supremo para que el Estado le reconociera su nacionalidad judía. Rufeisen había nacido en una familia judía en Polonia en 1922, y en su juventud se unió al movimiento juvenil sionista. Luchó como partisano contra la ocupación nazi y salvó la vida de muchos judíos. En algún momento se escondió en un monasterio donde se convirtió al cristianismo; después de la guerra estudió para ordenarse sacerdote y, para ir a Israel, se

[61] Y. Elam, *Judaism as a Status Quo*, cit., p. 12.

convirtió en un monje carmelita[62]. En 1958 marchó a Israel porque quería formar parte del destino judío y todavía se consideraba un sionista. Después de haber renunciado a su nacionalidad polaca, solicitó la ciudadanía israelí sobre la base de la Ley de Retorno, sosteniendo que, aunque fuera de religión católica, todavía seguía siendo judío por «nacionalidad». Cuando su solicitud fue rechazada por el Ministerio del Interior, apeló al Tribunal Supremo. Por una decisión de cuatro contra uno, el tribunal rechazó su petición de ciudadanía israelí sobre la base de la Ley de Retorno. Sin embargo se le concedió un carné de identidad israelí que decía: «Nacionalidad: indeterminada»[63].

En última instancia, la traición al judaísmo del Hermano Daniel al unirse a la religión del Nazareno superó a la determinista imaginería biológica. Quedó categóricamente decidido que no había nacionalidad judía sin su armazón religioso. El sionismo etnocéntrico necesitaba que los preceptos halajaicos fueran sus principales criterios, y los jueces seculares entendieron muy bien esta necesidad histórico-nacional. Otra consecuencia de esta decisión sobre el concepto de identidad en Israel fue negar el derecho del individuo a declararse a sí mismo como judío; ahora, sólo la autoridad judicial soberana podía determinar la «nacionalidad» de un ciudadano que vive en su propio país[64].

Otro importante caso judicial para la definición de un judío se produjo hacia finales de la década. En 1968, el mayor Binyamin Shalit solicitó al Tribunal Supremo que ordenara al Ministerio del Interior que registrara a sus dos hijos como judíos. A diferencia del Hermano Daniel, la madre de estos dos niños no era judía de nacimiento, sino una escocesa gentil. Shalit, un respetado oficial del victorioso ejército israelí, sostenía que sus hijos estaban creciendo como judíos y deseaban ser considerados ciudadanos plenos en el Estado del pueblo judío. En lo que pareció un milagro, cinco de los nueve jueces que atendieron la petición decidieron que los niños eran judíos por nacionalidad, si es que no lo eran por religión. Pero esta decisión excepcional sacudió a toda la estructura política. Esto se produjo después de la Guerra de los Seis Días de 1967, cuando Israel había capturado a una gran población no judía, y la oposición a mezclarse con gentiles se había vuelto más rígida. En 1970, bajo presión del estamento religioso, se modificó la Ley de Retorno para incluir, finalmente, una definición completa y exacta de quién es un auténtico miembro del pueblo de Israel: «Un judío es alguien que ha nacido de una madre judía, o que se ha convertido al judaísmo y no

---

[62] Sobre este singular y heroico personaje, véase Nechama Tec, *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen,* Nueva York, Oxford University Press, 1990.

[63] *Ibidem,* p. 231.

[64] Sobre las diferentes posiciones de los jueces, véase Ron Margolin, (ed.), *The State of Israel as a Jewish and Democratic State,* Jerusalén, The World Union for Jewish Studies, 1999, pp. 209-228.

pertenece a ninguna otra religión». Después de veintidós años de vacilaciones y cuestionamientos, el vínculo instrumental entre la religión rabínica y el nacionalismo esencialista quedaba ahora definitivamente soldado.

No hace falta decir que muchos defensores seculares del nacionalismo hubieran preferido un criterio más flexible o científico con el que definir a los judíos, por ejemplo, aceptando casos en los que el padre era judío, o encontrando algún marcador genético que desvelara el carácter judío de una persona. Pero, en ausencia de un criterio más amplio o de un criterio científico fiable, la mayoría judía israelí se resignó al veredicto halajaico. Para ellos, era preferible la rígida tradición a un grave difuminado de la distinción judía y que Israel se convirtiera en una simple democracia liberal perteneciente a todos sus ciudadanos. Desde luego, no todos los israelíes aceptaron la estricta definición de su judeidad.

Después de la enmienda a la Ley de Retorno hubo una persona que solicitó cambiar la nacionalidad, recogida en su carné de identidad, de judía a israelí. Georg Rafael Tamarin era profesor en la Universidad de Tel Aviv. Había llegado desde Yugoslavia en 1949 y se había declarado judío. A comienzos de la década de los setenta solicitó que se cambiara su nacionalidad de judía a israelí por dos razones: la primera porque, en su opinión, el nuevo criterio para definir a un judío se había vuelto «racial-religioso», y la segunda, porque el establecimiento del Estado de Israel había creado una nacionalidad israelí, a la que él sentía que pertenecía. Su petición fue rechazada por unanimidad; los jueces decidieron que tenía que conservar su nacionalidad judía, ya que no existía una nacionalidad israelí[65].

Curiosamente, el presidente del Tribunal Supremo, el juez Shimon Agranat, condecorado con el Premio Israel, no basó su decisión simplemente en la Proclamación de la Independencia. También procedió a explicar por qué existía una nación judía pero no una nación israelí. La conceptualización de Agranat del carácter de nación y de nacionalidad era inconsistente y descansaba por completo en aspectos subjetivos, aunque no permitiera una elección individual, y reflejaba la ideología dominante en Israel. Citaba las lágrimas y la emoción de los paracaidistas israelíes cuando se apoderaron del Muro occidental como prueba de la existencia de una nación judía, mostrando así que estaba más influido por los relatos de los periódicos que por los libros de historia y de filosofía política, aunque eso no le impidió hacer alarde de su erudición en la redacción de la sentencia.

---

[65] «Tamarin versus the State of Israel» en el Tribunal Supremo, resolución 630/70, 20 de enero de 1972. Tamarin basaba su petición en la obra del sociólogo francés Georges Friedmann, *The End of the Jewish People?*, Nueva York, Doubleday, 1967. La conclusión de este libro claramente proisraelí es que gradualmente está tomando forma una nación israelí cuyas características son diferentes a las de la judería histórica.

A pesar de la estrecha definición de judío en la Ley de Retorno, las necesidades pragmáticas del Estado eran demasiado fuertes como para excluir a otros emigrantes «blancos». Tras una oleada de antisemitismo en Polonia en 1968, muchas otras familias que emigraron desde allí tenían un cónyuge no judío. En la segunda mitad del siglo XX, tanto en la Unión Soviética y el bloque comunista como en los países liberal democráticos, había numerosos «matrimonios mixtos» que fomentaban la asimilación en las diversas culturas nacionales. (Este fenómeno llevó a Golda Meir, la agresiva primera ministra israelí, a declarar que un judío que se casara con un gentil estaba de hecho uniéndose a los seis millones de víctimas de los nazis.)

Esta grave situación forzó a los legisladores a equilibrar la estrecha definición de judío, ampliando significativamente el derecho a la *aliyah,* la emigración a Israel. Se añadió la cláusula 4.ª a la Ley de Retorno. La llamada «cláusula de los nietos» permitía emigrar a Israel no sólo a los judíos, sino también a sus hijos, nietos y cónyuges «no judíos». Era suficiente que un abuelo fuera calificado de judío para que sus vástagos se convirtieran en ciudadanos de Israel. Esta importante cláusula más tarde abriría la puerta a la gran afluencia de emigrantes que empezó a comienzos de la década de los noventa con la caída del comunismo. Esta emigración, que no tenía ninguna dimensión ideológica –en la década de los ochenta Israel había empezado a pedir a Estados Unidos que no aceptara a refugiados judíos soviéticos–, significaba que más del 30 por 100 de los recién llegados no podían quedar registrados como judíos en sus carnés de identidad.

Aunque cerca de trescientos mil nuevos emigrantes no fueron clasificados como miembros del pueblo judío («una asimilativa bomba de relojería» como la describió la prensa israelí), esto no evitó la continua intensificación de la identidad etnocéntrica, una intensificación que había comenzado a finales de la década de los setenta. Paradójicamente, el auge del Likud, dirigido por Menahem Begin, fortaleció dos procesos que habían sido evidentes en la cultura política de Israel durante algún tiempo: la liberalización y la etnicización.

El declive del socialismo sionista, cuyos orígenes en el este de Europa no habían sido especialmente tolerantes o pluralistas, y la llegada al poder de un partido popular de la derecha que desagradaba a la mayoría de los intelectuales israelíes dieron mayor legitimidad a la confrontación política y cultural. Israel se acostumbró a periódicos cambios de poder como no había conocido durante los primeros treinta años de su existencia, y la tradición de protesta y de crítica también cambió. La primera guerra del Líbano mostró que era posible atacar al gobierno incluso mientras rugían las batallas y a pesar de eso no ser denunciado como un traidor.

Al mismo tiempo, la gradual reducción del Estado del bienestar sionista-socialista y el ascenso del neoliberalismo económico aflojó de alguna manera las coacciones de la supraidentidad del Estado. Cuando el omnipotente Estado nacional se convir-

tió en una institución de responsabilidad limitada, las subidentidades alternativas se hicieron más fuertes, especialmente étnicas y comunales. Esto fue un proceso global, no limitado a Israel, y será analizado más adelante.

Aunque la cultura israelí continuó desarrollándose y prosperando durante los primeros veinte años de dominio sobre los territorios que habían sido apropiados en 1967 –dos décadas que pasaron bastante tranquilamente–, los proyectos para consolidar una identidad civil israelí se vieron debilitados. La política de asentamientos masivos en la Ribera occidental y en la Franja de Gaza fue una manifiesta política de *apartheid;* aunque animaba a sus ciudadanos para que se establecieran en los territorios ocupados, Israel no se anexionó legalmente la mayoría de ellos para evitar ser responsable de sus habitantes locales. Esto condujo a la creación en los nuevos espacios de una «democracia de amos» subvencionada por el Estado que reforzaba una arrogante conciencia etnocéntrica incluso entre los círculos relativamente democráticos de Israel.

Otro factor que acentuó la tendencia esencialista excluyente en la población judía, especialmente en sus sectores tradicionales y socioeconómicamente más débiles, fue la erupción en la escena pública y en los medios audiovisuales de figuras palestino-israelíes de un nuevo tipo que se atrevían a reclamar su derecho a compartir por igual la patria común. El miedo a perder los privilegios sionistas que les había concedido la naturaleza «judía» del Estado exacerbó una egoísta exclusividad «étnica» entre las masas, especialmente entre los «judíos orientales» o entre los «judíos rusos» que no se habían integrado culturalmente lo suficiente en Israel y que por ello estaban económicamente recompensados por debajo de la media. Estos grupos se sentían especialmente amenazados por las crecientes demandas de igualdad que llegaban de los representantes de la población árabe.

«Judío y democrático»: ¿un oxímoron?

La liberalización y etnicización de la década de los ochenta dio origen, entre otros acontecimientos, a un nuevo partido árabe-judío más radical en su crítica que el tradicional Partido Comunista que anteriormente había representado a la protesta árabe, y mucho más desafiante en su actitud hacia la política de identidad del Estado de Israel. La Lista Progresista por la Paz, encabezada por Mohammed Mi'ari, expresaba una clase diferente de crítica sobre el carácter del Estado de Israel, incluyendo llamamientos para su desionización. Éste fue el comienzo. Cuando se aproximaban las elecciones a la Knesset, la junta electoral descalificó el nuevo partido, así como el partido de extrema derecha del rabino Meir Kahane. El Tribunal Supremo, que se estaba convirtiendo en el bastión del liberalismo israelí, invalidó las descalificaciones y ambas listas fueron autorizadas para presentarse.

A diferencia de anteriores movimientos palestino-israelíes, como el al-Ard en la década de los sesenta y los Hijos de la Aldea en la de los setenta, la Lista Progresista, con el general de división retirado Mattityahu Peled como el número dos, obtuvo en 1984 dos de los 120 escaños de la cámara. La nueva Knesset reaccionó a este modesto éxito en 1985 aprobando por una amplia mayoría y sin ninguna oposición una nueva enmienda a la Ley Fundamental que regula el funcionamiento de la Knesset[66]. La cláusula 7.ª establecía que no se permitiría a un partido presentarse a las elecciones a la Knesset, si su programa incluía alguno de los siguientes puntos: «(1) negación de la existencia del Estado de Israel como el Estado del pueblo judío; (2) negación del carácter democrático del Estado; (3) incitación al racismo».

A pesar de la nueva ley, de nuevo gracias a la intervención del Tribunal Supremo, la Lista Progresista por la Paz pudo concurrir y posteriormente aparecieron nuevos partidos árabes que, sin desobedecer a la ley, desafiaban al público israelí con cuestiones sobre la naturaleza del Estado. Toda una generación de intelectuales palestinos –demasiado jóvenes para haber experimentado la Nakbah y el gobierno militar, y que habían sufrido la israelización al haber adoptado la cultura hebrea junto a su propia cultura árabe– empezó a manifestar con creciente confianza su insatisfacción con el estado político de los asuntos. Señalaban que el Estado de Israel –en el que habían nacido, en el que constituían una quinta parte de la población y del que formalmente eran ciudadanos plenos– no era su Estado sino que pertenecía a un pueblo diferente, la mayor parte del cual permanecía en el extranjero.

Una de las primeras figuras que destacó en esta protesta contra la exclusividad judía fue el escritor y traductor Anton Shammas, un intelectual bilingüe de talento y autor de la novela *Arabesques* que trata sobre su dividida identidad nacional. Shammas lanzó un desafío a la sociedad israelí: seamos israelíes multiculturales y creemos una identidad nacional común que no borre nuestras identidades de origen sino que apunte hacia una simbiosis entre los ciudadanos árabes y judíos del Estado[67]. A. B. Yehoshua, uno de los escritores israelíes más destacados y un típico representante de la izquierda sionista, rechazó la propuesta con la seguridad en sí mismo que le caracteriza: Israel debe permanecer siendo el Estado del disperso pueblo judío, y no debe convertirse en el Estado de todos sus ciudadanos. Yehoshua sostenía que «la Ley de Retorno es la base moral del sionismo», y la peligrosa propuesta de crear una identidad dual en el Estado judío debía ser rechazada. El prestigioso autor estaba horrorizado por la sola idea de convertirse en un judío-israelí

[66] Véase el artículo de Amos Ben Vered en *Haaretz,* 2 de agosto de 1985.

[67] Véanse sus artículos «The New Year for the Jews», *Habir,* 13 de septiembre de 1985; «The Blame of the Babushka», *Ha'ir,* 24 de enero de 1986, y «We (Who Is that?)», *Politika,* 17 de octubre de 1987, pp. 26-27.

(análogo a los anormales judíos americanos). Él no quería ser un judío con guión; quería ser un judío a secas y, si eso disgustaba a un «nuevo israelí» como Anton Shammas, que cogiera sus cosas y se marchara al futuro Estado nacional palestino[68].

Quizá ésta fue la última vez que un conocido intelectual palestino-israelí propusiera una vida cultural conjunta en una democracia liberal pluralista pero igualitaria. La respuesta negativa de la izquierda sionista israelí, unida a la Intifada que estalló a finales de 1987, hicieron esas propuestas cada vez más raras. Aunque los palestinos israelíes expresaban solidaridad con la lucha de liberación nacional de los palestinos en los territorios ocupados, no llegaban a pedir la separación territorial nacional. Pero el orgullo por la oprimida cultura palestina y el deseo de conservarla a toda costa llevó a muchos a pedir que Israel se convirtiera en una democracia consocional o multicultural. La exigencia común era que Israel se hiciera suyo de manera que ellos pudieran pertenecer a él.

El debate respecto al «Estado del pueblo judío» se estaba calentando. En la década de los noventa con el tema del postsionismo presente en diversos círculos intelectuales, la definición del Estado de Israel se convirtió en uno de los temas clave. En el pasado, el antisionismo había sido equiparado con la negación del derecho de Israel a existir, y el principio en el que todos los sionistas estaban de acuerdo era que Israel debía permanecer siendo el Estado exclusivo de todos los judíos del mundo. Ahora, el postsionismo defendía el pleno reconocimiento del Estado de Israel dentro de sus fronteras de 1967, pero lo combinaba con la inflexible demanda de que se convirtiera en el Estado de todos los ciudadanos israelíes.

Tras los Acuerdos de Oslo de 1993, y especialmente tras el estallido de la Segunda Intifada en 2000, el mito territorial de «toda la tierra de Israel» como patrimonio del pueblo judío empezó a desvanecerse. Pero el proceso fue acompañado por la insistencia en el exclusivo derecho del pueblo judío al Estado de Israel. Una gran parte de la anterior derecha territorial se convirtió en una derecha rígida y racista, mientras que el sector del centro liberal se afianzó en sus posiciones sionistas y buscó legitimarlas jurídica y filosóficamente.

En 1998, el juez Meir Shamgar, presidente del Tribunal Supremo y poseedor del Premio Israel, declaró que «la existencia del Estado de Israel como el Estado del pueblo judío no está en conflicto con su carácter democrático, igual que el carácter francés de Francia no está en conflicto con su carácter democrático»[69]. Esta absurda comparación –todos los ciudadanos de Francia, viejos o nuevos, están identificados como franceses, y no hay ciudadanos no franceses como compañeros ocultos de su

---

[68] Abraham B. Yehoshua, «Reply to Anton», en *The Wall and the Mountain,* Tel Aviv, Zmora, Bitan, 1989, pp. 197-205.

[69] Moshe Neuman contra el presidente de la comisión electoral central, sentencia (4) 177, 189.

soberanía– marcó el comienzo de un proceso jurídico embellecido con un colorido abanico de ideas.

En 1992 dos de las Leyes Fundamentales –la Ley sobre Dignidad Humana y Libertad y la Ley sobre la Libertad de Ocupación– ya contenían la categórica declaración de que Israel es un «Estado judío y democrático». La Ley Fundamental relativa a los partidos políticos, aprobada ese mismo año, también prohibía la participación en las elecciones de un partido que negara la existencia de Israel como Estado judío y democrático[70]. Paradójicamente, esto significaba que a partir de entonces no sería posible transformar el Estado judío en una democracia israelí por medio de un proceso liberal democrático. El aspecto peligroso de esta legislación era que no dejaba claro exactamente qué era lo que convertía a un Estado –un órgano político soberano que se supone que sirve a sus ciudadanos– en un Estado judío, y qué era lo que podía amenazarlo o deshacerlo como tal.

El profesor Sammy Smooha, un sociólogo de la Universidad de Haifa, fue quien minuciosamente expuso la problemática y anomalía de una democracia que se llamaba a sí misma judía. En 1990 Smooha tomó de Juan José Linz, un sociólogo de la política de la Universidad de Yale, el término de «democracia étnica» y lo aplicó a Israel[71]. Con los años, desarrolló y perfeccionó un análisis innovador que dejaba a Israel en una posición muy baja en la jerarquía de los regímenes democráticos. Comparándolo metódicamente con las democracias liberales, republicanas, consocionales y multiculturales, concluía que Israel no encajaba en ninguna de esas categorías. En vez de ello, podía ser clasificado, junto a Estados como Estonia, Lituania y Eslovaquia, como una «democracia incompleta» o «una democracia de perfil bajo».

La democracia liberal representa a toda la sociedad que existe dentro de sus fronteras, con una completa igualdad entre todos los ciudadanos independientemente de sus orígenes o afiliaciones culturales. Funciona primordialmente como un vigilante de seguridad que vela por los derechos y las leyes, y su implicación en la formación cultural de sus ciudadanos es escasa y mínima. La mayoría de los Estados anglosajones y escandinavos son en mayor o menor grado ejemplo de este modelo. Las democracias republicanas se parecen a este modelo en la completa igualdad de sus ciudadanos, pero están mucho más implicadas en la formación cultural de su colectivo nacional. Un Estado de este tipo es menos tolerante con las identidades culturales secundarias y busca asimilarlas dentro de una cultura general. Francia es el ejemplo más destacado de esta categoría. La democracia consocional o asociativa

---

[70] Véase http://www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod1.pdf y http://www.knesset.gov.il/elections16/heb/laws/party_law.htm#4.

[71] Sammy Smooha, «Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel», *Ethnic and Racial Studies* 13 (1990), pp. 389-413.

reconoce formalmente a los grupos lingüístico-culturales asegura institucionalmente su posición igualitaria en el gobierno con el derecho de veto en las decisiones conjuntas, al mismo tiempo que promueve la completa autonomía de todos y cada uno de los grupos. Suiza, Bélgica y el Canadá contemporáneo son los mejores ejemplos de este modelo. La democracia multicultural, por otro lado, desempeña un papel menos formal a la hora de sostener a los diferentes grupos culturales en su sistema. Pero los respeta, evita dañarlos y concede los derechos comunales a las minorías, sin hacer ningún intento por imponer alguna cultura en particular. Gran Bretaña y Holanda son los ejemplos más destacados de esta categoría. En este catálogo, la cualidad más importante que comparten todos estos regímenes es que se ven a sí mismos como representantes de todos los ciudadanos de sus Estados, y que incluyen a sociedades con un grupo lingüístico-cultural hegemónico y minorías.

En opinión de Smooha, Israel no puede ser incluido en ninguna de las categorías arriba mencionadas, aunque sólo sea porque no se ve a sí mismo como la representación política de la sociedad civil dentro de sus fronteras. El sionismo no sólo fue la ideología oficial que dominó al Estado judío en su nacimiento, sino que además espera que los ciudadanos judíos continúen llevando a cabo sus particulares objetivos hasta el fin de los tiempos. Mientras que dentro de las fronteras de Israel anteriores a 1967 existe una cierta clase de democracia –con derechos civiles, libertad de expresión y de asociación y periódicas elecciones libres–, la ausencia de la básica igualdad política y civil lo sitúa fuera de las florecientes democracias de Occidente.

A pesar de los esfuerzos de Smooha por evitar un juicio demasiado normativo, su análisis implicaba una crítica radical del Estado de Israel aunque sus conclusiones políticas eran mucho más moderadas de lo que podía esperarse. Para él, había pocas probabilidades de que Israel se convirtiera en un Estado de todos sus ciudadanos. Por ello, la propuesta más razonable era una mejorada democracia étnica, en la que la discriminación fuera minimizada, pero el núcleo excluyente quedara conservado: «La mejor solución para los árabes de Israel sería desde luego una solución "consocional", es decir, un Estado binacional. Pero la oposición de los judíos a semejante opción, que eliminaría el Estado judío, sería absoluta, de modo que su puesta en práctica sería una terrible injusticia para la mayoría de la población»[72].

Podemos aceptar o no el esquema conceptual de Smooha –una democracia consocional como Suiza, por ejemplo, no es exactamente un Estado multinacional– o su idea de que acabar con la discriminación contra una minoría subordinada sería una

[72] Véase también Sammy Smooha, «The Regime of the State of Israel: Civic Democracy, Non-Democracy or an Ethnic Democracy?», *Israeli Sociology* II, 2 (2000) (en hebreo), p. 620, y «The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State», *Nation and Nationalism* VIII, 4 (2002), pp. 475-503.

«terrible injusticia» para la mayoría dominante. Pero no cabe duda de que el estudioso de Haifa fue el primer académico israelí en abrir por la fuerza la caja de Pandora que es la política de identidad israelí. Había habido una significativa falta de análisis teóricos en este campo y los ensayos de Smooha manifestaron una excepcional perspectiva crítica. No hace falta decir que este paso adelante suscitó un gran número de respuestas de los intelectuales sionistas, postsionistas y palestino-israelíes[73].

Respondiendo a las críticas de Smooha, e incluso más a la legislación «judía» de principios de la década de los noventa, algunos de los más destacados estudiosos israelíes, tanto tradicionalistas como liberales, trataron de demostrar que Israel era una democracia normativa. El abanico de opiniones que se presenta a continuación representa las de algunos de estos estudiosos, todos ellos no por casualidad laureados con el Premio Israel, el máximo honor que concede el Estado a sus figuras sobresalientes en las humanidades y las ciencias, y de ese modo a su propia posición. Ya que los laureados con el Premio Israel constituyen una gran referencia dentro del mundo cultural israelí, sus opiniones reflejan la esencia de la ideología nacional y revelan su carácter.

Por ejemplo, Eliezer Schweid, profesor de Filosofía Judía en la Universidad Hebrea de Jerusalén, no veía contradicción en la frase «un Estado judío y democrático». Israel había sido establecido «para restaurar al pueblo judío los derechos democráticos básicos que durante generaciones se le habían negado en el exilio [...]. No hay ninguna razón moral por la que el pueblo judío deba renunciar a este derecho sobre el Estado que ha construido para sí mismo con sus propias manos, en el que ha invertido una tremenda energía creativa, ha derramado su sangre, y donde ha desarrollado su economía, sociedad y cultura»[74]. Para Schweid hablar de una contradicción entre judaísmo y democracia no tenía sentido, porque «la religión judía y el nacionalismo judío contienen las fuentes éticas que definen a los derechos humanos y la idea de un pacto social que forma la democracia constitucional». Además, si Israel no existiera como el Estado del pueblo judío, no tendría sentido mantener su existencia.

El profesor Shlomo Avineri de la Universidad Hebrea, un antiguo director general del Ministerio de Asuntos Exteriores, pensaba que Israel como «Estado judío» era infinitamente superior a la república francesa, que asimila y borra las identidades. Para Avineri, la tolerancia de Israel se parece a la de Gran Bretaña e incluso la supera en muchos aspectos. Por ejemplo, la ausencia de matrimonio civil y la conservación del matrimonio comunal-confesional, que había existido bajo el dominio

[73] Sobre Smooha y las reacciones a su análisis, véase Eyal Gross, «Democracy, Ethnicity and Legislation in Israel: Between the "Jewish State" and the "Democratic State"», *Israeli Sociology* II, 2 (2000), pp. 647-673.

[74] Eliezer Schweid, «Israel: "a Jewish State" or "a State of the Jewish people"?», en *Zionism in a Post-Modernist Era,* Jerusalén, The Zionist Library, 1996 (en hebreo), p. 116.

otomano, junto a la separación practicada en la educación, indicaba que de hecho en Israel había una amplia autonomía cultural para sus ciudadanos no judíos. «Sin haberlo decidido nunca, el Estado de Israel reconoce el derecho de los ciudadanos árabes a la igualdad no sólo como individuos, sino como grupo»[75]. Por ello, el profesor de Jerusalén opinaba que el Estado judío debía conservar sus emblemas, la bandera nacional, el himno y las leyes judías –especialmente la Ley de Retorno, que no se diferencia de cualquier otra ley sobre emigración– para crear una separación legal entre la mayoría judía y las minorías que viven en medio de él y junto a él, sin que por ello dejara de ser una valiosa democracia multicultural. Después de todo, una situación similar se encuentra en los Estados más liberales del mundo.

Seguramente el profesor de Ciencia Política –aunque su área de conocimiento era la Filosofía Alemana– debió de conocer la famosa decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos, en el caso de Brown contra el Consejo de Educación de Topeka, que determinó en 1954 que «separados pero iguales» no equivale a «iguales» y que por ello es una violación de la Decimocuarta Enmienda de la Constitución que establece que todos los ciudadanos de Estados Unidos son iguales. Esta histórica decisión propulsó las luchas por los derechos civiles y finalmente condujo a un cambio total de la política de identidad en Estados Unidos, aunque evidentemente no consiguió penetrar en la mente sionista del reputado erudito de Jerusalén, la ciudad que no por casualidad se suponía que era la capital «unificada» de Israel, y donde decenas de miles de palestinos anexionados en 1967 viven como residentes permanentes pero no como ciudadanos, sin tener participación en el poder soberano bajo el que viven.

Lo mismo sucedía para Asa Kasher, un profesor de Filosofía de la Universidad de Tel Aviv y, como los otros, un laureado con el Premio Israel en este caso por sus escritos sobre moral. Sostenía que Israel no se diferenciaba de las mejores democracias del mundo y que no había ninguna contradicción inherente en la frase «judío y democrático». Para él, los problemas de un Estado democrático nacional no eran exclusivos de Israel: «En España están los vascos, en Holanda los frisones y en Francia los corsos. En este aspecto, el Estado de Israel, donde el 20 por 100 de la población pertenece a una nación diferente, no es excepcional»[76]. Por ello, el Estado de Israel es democrático en su «ideal práctico» y no se le debe pedir que se convierta expresamente en un Estado de todos sus ciudadanos. Naturalmente el sentimiento de pertenencia que tiene la mayoría se diferencia del de la minoría, pero así sucede en los modernos Estados-nación.

---

[75] Shlomo Avineri, «National Minorities in National Democratic State», en *The Arabs in Israeli Politics: Dilemmas of Identity*, Eli Rekhes (ed.), Tel Aviv, Moshe Dayan Center, 1998 (en hebreo), p. 24.

[76] Asa Kasher, «The democratic State of the Jews», en *The State of Israel: Between Judaism and Democracy*, Yossi David (ed.), Jerusalén, Israeli Democracy Institute, 2000 (en hebreo), p. 116.

Aparentemente Asa Kasher a pesar de toda su amplia erudición no sabía que, aunque el lenguaje y la cultura castellana predominan en España, el Estado pertenece a todos los españoles sean castellanos, catalanes, vascos o cualquier otra cosa. Ningún gobierno en España duraría mucho tiempo si anunciara que el Estado pertenece a los castellanos en vez de a todos los españoles. La República Francesa no pertenece exclusivamente a los ciudadanos católicos del continente, sino también al pueblo de Córcega, a los judíos, protestantes e incluso a los musulmanes franceses. Sin embargo, para un filósofo judío que vive en Israel, esta diferencia en las definiciones nacionales era demasiado trivial para tenerla en cuenta, ya que «la democracia del pueblo judío» iguala en estatura moral a la de cualquier sociedad occidental.

Entre aquellos que ofrecían un apuntalamiento teórico para la definición de Israel como el Estado democrático del pueblo judío, destacaban un cierto número de juristas. Ya que las Leyes Fundamentales habían empezado a introducir el término «judío» en su formulación, diversos jueces y profesores de Derecho sintieron que era su obligación proporcionar una defensa sólida de la nueva legislación. Se amontonaron los artículos que se esforzaban en convencer a los escépticos de que era posible para un Estado adherirse a la tradición judía y sin embargo tratar a sus no judíos como completamente iguales. La impresión que se sacaba de sus escritos era que su concepto de igualdad era otra manera de llamar a la «indiferencia».

Para el juez retirado Haim Hermann Cohen, antiguo secretario del Tribunal Supremo y ministro de Justicia, así como un laureado con el Premio Israel, el tema estaba claro: «Los genes de nuestros antepasados están en nosotros, nos guste o no. Un hombre que se respeta a sí mismo se esfuerza por descubrir no sólo dónde está y adónde se dirige sino también de dónde viene. La herencia de Israel, en el sentido más amplio de la palabra, es el legado que el Estado ha heredado por su propia naturaleza, y eso lo convierte en un Estado judío por su propia naturaleza»[77].

Esta declaración no significa que Haim Cohen fuera un racista. Siempre había sido un juez liberal –en el caso Rufeisen, la suya fue la voluntarista opinión disiente– y también sabía que «la continuidad genético-biológica era muy cuestionable». Pero, haciendo un considerable esfuerzo por definir el carácter judío no religioso de su Estado, afirmó: «Una identidad judía no significa una continuidad genético-biológica; es más importante la continuidad espiritual-cultural. La primera define al Estado como el Estado de los judíos; la segunda como un Estado judío. Las dos identidades no son contradictorias; se complementan y también pueden ser mutuamente dependientes y condicionales»[78].

Debió de ser esta condicionalidad la que llevó a Cohen a incluir en la continuidad judía y en la herencia de Israel no sólo a la Biblia, el Talmud y sus parábolas, sino

---

[77] Haim Cohen, «The Jewishness of the State of Israel», *Alpayim* 16 (1998), p. 10

[78] *Ibidem*, p. 21.

también la obra de Spinoza, el filósofo que había abandonado el judaísmo y fue condenado al ostracismo por sus seguidores. Sin embargo, mientras luchaba con todas sus fuerzas para caracterizar a la democracia judía, no hacía referencia al 20 por 100 de sus ciudadanos que son árabes, ni al 5 por 100 meticulosamente registrados por el Ministerio del Interior como no judío, incluso aunque hable hebreo y pague sus impuestos.

Aharon Barak, un antiguo presidente del Tribunal Supremo y Premio Israel, también estaba considerado como uno de los jueces más liberales y doctos en la historia del derecho israelí. Dirigiéndose al XXXIV Congreso Sionista en 2002, habló sobre «los valores de Israel como un Estado judío y democrático»[79]. ¿Cuáles eran las normas judías del Estado?: una combinación de elementos halajaicos y sionistas. El mundo de la Halajá es «un inacabable océano», mientras que el mundo del sionismo es el lenguaje, los símbolos nacionales, la bandera, el himno, las festividades y la Ley de Retorno; al mismo tiempo Israel también «libera tierras del Estado para el asentamiento judío». ¿Cuáles eran los valores democráticos del Estado? La separación de poderes, el gobierno de la ley y la protección de los derechos humanos, incluyendo los derechos de la minoría. Era necesario buscar una síntesis y un equilibrio entre los dos conjuntos de valores: «Dar a los judíos el derecho de emigrar no discrimina a quienes no son judíos. Reconoce una diferencia no discriminatoria. Pero una persona que vive en nuestro hogar nacional tiene derecho a la igualdad, independientemente de su religión y nacionalidad»[80]. Por eso era por lo que el juez se esforzaba por hacer justicia a la minoría árabe, siendo mucho más consciente que otros juristas de que la igualdad es el corazón de la democracia moderna.

¿Existe la igualdad en el Estado cuando uno de sus valores es «liberar tierras del Estado para el asentamiento judío»? El juez Barak del Tribunal Supremo no tenía que responder a esta pregunta a los participantes en el Congreso Sionista de Jerusalén. Tampoco su audiencia estaba asombrada, ya que en una ocasión anterior el democrático juez definió el carácter del Estado de Israel en términos similares: «Un Estado judío es aquel para el que el asentamiento judío en sus campos, ciudades y pueblos está por encima de cualquier otra cosa [...]. Un Estado judío es aquel en el que la ley hebrea desempeña un papel importante y en el que las leyes del matrimonio y el divorcio de los judíos están basadas en la Torah»[81]. En otras palabras, para el secular liberal Aharon Barak, Israel es judío gracias a proyectos como la famosa «judaización de Galilea», que descansa en la vieja segregación judicial entre judíos y no judíos.

---

79 Disponible en http://www.nfc.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48#PTEXT1767.

80 *Ibidem.*

81 R. Margolin (ed.), *The State of Israel,* cit., p. 11.

Daniel Friedman no era un juez, pero accedió al Ministerio de Justicia nombrado por el primer ministro Ehud Olmert. Anteriormente, había sido profesor de Derecho de la Universidad de Tel Aviv, y dese luego había recibido el Premio Israel. Respondiendo a un artículo mío en 2000, después de que la policía matara a 13 palestino-israelíes durante protestas desarmadas, expresaba un profundo asombro ante el argumento de que «la misma definición del Estado como judío implica un elemento no igualitario»[82]. Friedman sostenía que, si la mayoría de los Estados son Estados nacionales, ¿por qué Israel no va a poder ser uno de ellos? ¿En qué se diferencia Israel de Inglaterra? «En Inglaterra hay una minoría judía y una minoría musulmana que disfrutan de los mismos derechos. No obstante, no se pueden quejar de que Inglaterra sea el país del pueblo inglés, asociado con la Iglesia anglicana, y que el lenguaje dominante, el único con el que se puede actuar en la esfera pública, sea el inglés. Las minorías no pueden exigir el nombramiento de un monarca judío o musulmán, ni un estatus igualitario para un lenguaje diferente»[83].

Parece ser que no podemos esperar que un profesor de Derecho Israelí, ansioso por demostrar que su Estado es una democracia perfecta, emplee una terminología más precisa. Aunque es cierto que la palabra «Inglaterra» a menudo se utiliza como sinónimo de Gran Bretaña, semejante descuido está fuera de lugar en una compleja discusión sobre la nación y la nacionalidad. Desde 1801 Inglaterra ha sido parte del Reino Unido de Gran Bretaña, junto a Escocia, Gales e Irlanda del Norte. El origen histórico y cultural de ese reino unido es eclesiástico, pero la Inglaterra cristiana no interviene en la elección matrimonial de un judío que viva allí, que puede desear casarse con una cristiana escocesa o incluso con una musulmana de origen paquistaní. No hace falta decir que Inglaterra tampoco es el Estado de los anglicanos del mundo, como el Israel del profesor Friedman es el Estado de los judíos del mundo; ni siquiera es el Estado de los ingleses, aunque el inglés sea la lengua oficial del reino. Un judío no puede ser monarca de Gran Bretaña, pero tampoco puede serlo un inglés que nos sea miembro de la familia real. En cualquier caso, el que ejerce la hegemonía en Gran Bretaña no es el monarca reinante sino el Parlamento, y Michael Howard, el hijo de un emigrante judío rumano y dirigente del Partido Conservador a principios del siglo XXI, se podría haber convertido en primer ministro británico (en vez de realizar la *aliyah* a Israel).

Gran Bretaña es el Estado de todos sus ciudadanos, ingleses, escoceses, galeses, norirlandeses, musulmanes que emigraron y se convirtieron en ciudadanos, incluso de los judíos ortodoxos que solamente reconocen la soberanía divina. A los ojos de la ley, todos son británicos y el reino pertenece a todos sus ciudadanos. Si Inglaterra declarara que Gran Bretaña es el Estado de los ingleses, de la misma forma que Is-

---

[82] Shlomo Sand, «To Whom Does the State Belong?», *Haaretz,* 10 de octubre de 2000.

[83] Daniel Friedman, «Either Confrontation or Integration», *Haaretz,* 17 de octubre de 2000.

rael lo es de los judíos, incluso antes de que los hijos de los emigrantes paquistaníes empezaran a protestar, los escoceses y los galeses romperían el Reino Unido. Aún más, Gran Bretaña es un país multicultural y desde hace mucho tiempo sus principales minorías han disfrutado de una considerable autonomía. No obstante, Daniel Friedman compara a los ciudadanos árabes de Israel con los emigrantes recién naturalizados en vez de con los escoceses y galeses en Inglaterra.

Otros juristas han hablado en defensa del «Estado del pueblo judío», pero vamos a examinar solamente otro más, un jurista que junto a un historiador escribió todo un libro sobre el tema. En 2003, Amnon Rubinstein, profesor de Derecho, antiguo ministro de Educación y por supuesto Premio Israel, escribió un libro junto a Alexander Yakobson titulado *Israel and the Nations,* que puede ser la crítica más seria realizada hasta la fecha del postsionismo[84].

Rubinstein y Yakobson no estaban satisfechos con el funcionamiento de la «democracia judía». No solamente hicieron un llamamiento expreso para la ampliación en Israel de los derechos humanos y de la igualdad, sino que su argumentación se esforzaba mucho por descansar sobre normas universales. Al mismo tiempo, ambos afirmaban con firmeza que no había contradicción alguna en que el Estado fuera judío *y* democrático: los problemas de Israel son problemas normativos en el mundo libre, y muchos pueden ser racionalmente resueltos mejorando los métodos de gobierno y los fundamentos de la ley. Los autores partían de la conocida premisa de que, como todos los pueblos, el «pueblo judío» también tiene el derecho a la autodeterminación, añadiendo que ningún Estado es totalmente neutral culturalmente hablando y no hay ninguna razón para esperar que Israel sí lo sea.

Rubinstein y Yakobson sostenían que, ya que la ONU reconoció en 1947 el derecho de los judíos a la autodeterminación, el Estado judío debe ser conservado hasta que el último judío «realice la *aliyah*». No reivindicaban este derecho para los judíos israelíes que habían nacido en Oriente Próximo; ellos no reconocían ninguna entidad nacional israelí. Pero la realidad puede ser problemática para los teóricos jurídicos del sionismo: a comienzos del siglo XXI, en ningún lugar los judíos tienen prohibido abandonar los países donde viven y todavía se niegan a poner en práctica su derecho a la soberanía nacional. La emigración a Israel se ha invertido; en el momento de escribir esto, hay más gente saliendo que entrando en Israel[85].

La aportación que hacía Rubinstein en el libro del que era coautor con Yakobson era que, a diferencia de otros pensadores y juristas sionistas, él era consciente de que, como Estado-nación, Israel no podía ser comparado con las democracias libe-

---

[84] Alexander Yakobson y Amnon Rubinstein, *Israel and the Family of Nations: The Jewish Nation-State and Human Rights,* Nueva York, Routledge, 2008.

[85] Véase Gad Lior, «More Emigrants than Immigrants», *Yediot Ahronot,* 20 de abril de 2007 (en hebreo).

rales de Occidente, y por ello tomó la mayor parte de sus analogías de los países de Europa del Este. Los autores recurrieron felizmente a los conceptos de nacionalidad de la derecha política húngara, de Irlanda y Grecia antes de sus reformas constitucionales, de Alemania antes de la década de los noventa, de Eslovenia después de la caída de Yugoslavia. Los ejemplos citados para justificar la política etnocéntrica israelí nos llevan a preguntarnos: ¿desearían los autores vivir como judíos en uno de los Estados de Europa del Este que tanto alaban, o más bien se establecerían en una democracia liberal, más normativa?

A lo largo de todo el libro, el genuino apego que muchos judíos sienten por Israel se presenta como equivalente a una conciencia nacional. La obra queda debilitada por esta falta de discriminación entre, por una parte, un apego basado principalmente en memorias dolorosas y sensibilidad posreligiosa con un toque de tradición y, por otra, el deseo de soberanía nacional. Desafortunadamente, los autores no parecen darse cuenta de que la nacionalidad no es simplemente un sentimiento de pertenencia a algún cuerpo colectivo. Es algo más que un sentimiento de solidaridad y de interés común; de otra manera, los protestantes serían una nación, lo mismo que los amantes de los gatos. Una conciencia nacional es primordialmente el deseo de vivir en una entidad política independiente; pide que sus sujetos vivan y sean educados por una cultura nacional homogénea. Ésa fue la esencia del sionismo en su inicio, y así permaneció durante la mayor parte de su historia hasta los tiempos recientes. Buscaba la soberanía independiente y la alcanzó. Ha habido otras solidaridades judías, pero la mayoría de ellas no eran nacionales, y algunas de ellas incluso expresamente antinacionales.

Pero, ya que las masas judías no están dispuestas a vivir bajo la soberanía judía, los argumentos sionistas tienen que ser forzados más allá de toda razón nacional. La debilidad de la actual racionalidad sionista se encuentra en su fracaso para reconocer esta compleja realidad, en la que los judíos pueden estar preocupados por la suerte de otros judíos, pero sin embargo no tienen ningún deseo de compartir con ellos una vida nacional. Otro grave defecto del libro de Rubinstein y Yakobson, habitual en todos los defensores de la «democracia judía», se refiere a su entendimiento de lo que es la democracia moderna, y eso pide un breve análisis de este controvertido sistema conceptual.

Actualmente hay muchas definiciones de la democracia, algunas complementarias y otras opuestas. Entre finales del siglo XVIII y mediados del XX, denotaba principalmente el gobierno del pueblo, en oposición a todos los regímenes premodernos en los que el soberano gobernaba sobre sus súbditos por la gracia de Dios. Desde la Segunda Guerra Mundial, y especialmente desde la Guerra Fría, el término ha sido utilizado en Occidente para señalar a las democracias liberales, algo que desde luego no impidió que los Estados socialistas se considerasen a sí mismos como democracias populares incluso de mayor calidad que la variedad parlamentaria occidental.

Esta persistente confusión ideológica pide una separación analítica e histórica entre liberalismo y democracia. El liberalismo nació en el corazón de las monarquías occidentales europeas a las que empezó a poner freno creando parlamentos, pluralismo político y separación de poderes, y reconociendo los derechos de los súbditos frente a la arbitrariedad del poder y ciertos derechos individuales que ninguna sociedad en la historia había conocido. La Gran Bretaña del siglo XIX es un buen ejemplo de un régimen liberal que no era democrático en absoluto. El voto estaba limitado a una pequeña elite, y la gran mayoría del pueblo no estaba todavía autorizado para entrar en la esfera de la política moderna.

Por el contrario, la idea moderna de democracia –es decir, el principio de que todo el pueblo debe ser su propio soberano– irrumpió en la escena histórica como una intolerante tempestad con marcados timbres antiliberales. Sus primeros portavoces fueron Maximilien Robespierre y Saint-Just y otros jacobinos en la gran Revolución francesa. Buscaban hacer avanzar los principios del voto universal y la igualdad política, pero lo hicieron por medios extremadamente autoritarios, incluso totalitarios. Solamente hacia finales del siglo XIX, por razones demasiado complejas para recogerlas aquí, empezó a extenderse una democracia liberal que reconoció el principio de la soberanía del pueblo al mismo tiempo que mantenía los derechos y libertades previamente alcanzados por el avance del liberalismo. Esta democracia liberal amplió y consolidó estos derechos y libertades como los fundamentos de la actual cultura política.

Todas las democracias liberales que surgieron en América del Norte y Europa eran democracias nacionales, y en sus primeras fases distaban mucho de ser perfectas. Algunas no otorgaban a las mujeres el derecho de voto; en otras, la edad para votar era bastante avanzada. En algunos países los votos de algunos sectores sociales valían el doble. Tanto el Estado-nación «étnico» como el «no étnico» tardaron en otorgar el derecho de voto a todos sus habitantes por igual. Pero, a diferencia del puñado de democracias que existieron en el antiguo mundo griego, las democracias modernas surgieron con una distintiva marca de nacimiento: un conflicto universal dictaba su progreso y las obligaba a avanzar hacia una igualdad cada vez mayor, una igualdad que había que implantar dentro de las fronteras del Estado nacional. «Hombre» –una categoría nunca demasiado conocida en el mundo antiguo– se unió a «ciudadano», «nación» y «Estado» como un término clave del discurso central de la política moderna. Así, para que cualquier Estado fuera una democracia, el requerimiento mínimo pasó a ser la soberanía e igualdad de todos los seres humanos que vivieran juntos en la sociedad civil. Al mismo tiempo, la extensión de los derechos y de las libertades garantizadas a los individuos y a los grupos minoritarios, igual que la separación de poderes y un sistema judicial independiente, dan fe de las cualidades liberales de la democracia.

¿Puede definirse a Israel como una entidad democrática? Ciertamente tiene muchas características liberales. Dentro de las fronteras anteriores a 1967, las libertades de expresión y de asociación son amplias, incluso si se comparan con las democracias occidentales, y el Tribunal Supremo repetidamente ha frenado las arbitrariedades gubernamentales. Sorprendentemente, incluso en tiempos de intensos conflictos militares, el pluralismo se ha mantenido no menos que en varias democracias liberales en tiempos de guerra.

Pero el liberalismo israelí tiene sus limitaciones y las violaciones de los derechos civiles son frecuentes en el Estado judío. No existe el matrimonio civil ni el entierro civil en cementerios públicos, no hay transporte público los sábados y fiestas judías, por no mencionar el atropello de los derechos de propiedad de la tierra de los ciudadanos árabes. Todo esto muestra un aspecto nada liberal de la legislación y de la cultura cotidiana israelí. Además, los más de cuarenta años de dominación de toda una nación, privándola de todos los derechos en los territorios ocupados desde 1967, ha evitado la consolidación y expansión de un genuino liberalismo dentro de la jurisdicción de Israel. No obstante, a pesar de los graves defectos en el campo de los derechos individuales, las libertades básicas se mantienen, así como el principal principio democrático de celebrar elecciones generales periódicas, y el gobierno está elegido por todos los ciudadanos. Por ello, ¿no puede calificarse a Israel como una tardía democracia clásica que gobierna sobre una región colonial, como hicieron en el pasado las potencias europeas?

También hay que señalar que la dificultad para caracterizar a Israel como una democracia no se encuentra en el hecho de que el Sabbath y las fiestas judías sean sus principales días de descanso, ni siquiera en que los símbolos del Estado se deriven de la tradición judía. En este aspecto, el compromiso histórico y emocional entre la sociedad judía israelí y las comunidades judías de otros países no excluye un régimen democrático en Israel. Si en Estados Unidos diversas comunidades lingüístico-culturales mantienen estrechos contactos con sus tierras de origen, si Castilla es hegemónica en España y si en la Francia secular diversas fiestas proceden de la tradición católica, no hay ninguna razón por la que el marco simbólico-cultural de Israel no pueda ser judío. Desde luego, en una democracia normativa en la que hay grupos culturales y lingüísticos minoritarios, es aconsejable incluir símbolos civiles y fiestas compartidas por todos los ciudadanos. No sorprende que en el Estado judío no se haya intentado nada semejante. El peculiar carácter de la supraidentidad de Israel, cuyo código primigenio era inherente al sionismo desde el principio, es lo que hace dudoso que un Estado «judío» pueda ser también democrático.

El nacionalismo judío que domina a la sociedad israelí no es una identidad abierta e inclusiva que invita a otros a formar parte de ella, o a coexistir con ella sobre una base de igualdad y en simbiosis. Por el contrario, explícita y laboriosamente segrega

a la mayoría de la minoría, y repetidamente reafirma que el Estado pertenece solamente a la mayoría; además, como se ha señalado anteriormente, promete derechos de propiedad eternos para una masa humana aún mayor que elige no vivir en él. De esta manera, excluye a la minoría de la participación activa y armoniosa en la soberanía y de las prácticas de la democracia, y evita que la minoría se identifique políticamente con ese Estado.

Cuando un gobierno democrático mira al electorado, se supone que en primer lugar no ve otra cosa que ciudadanos. Es elegido por ellos, financiado por ellos y en principio se espera que les sirva a ellos. El bienestar general debe incluir, teóricamente, a todos los ciudadanos. Solamente en segundo o tercer lugar, puede un gobierno democrático, si también es liberal, reconocer a los diversos subgrupos culturales y actuar para contener a los más fuertes y defender a los más débiles, para moderar sus relaciones tanto como sea posible y evitar dañar sus identidades. La democracia no necesita ser culturalmente neutral, pero, si hay una supraidentidad del Estado que dirige la cultura nacional, debe estar abierta a todos o por lo menos buscar estarlo, incluso aunque la minoría insista en permanecer fuera del hegemónico abrazo del oso nacional. En todas las clases de democracia existentes, es la minoría cultural la que busca conservar su distinción e identidad frente a la poderosa mayoría. Su tamaño más pequeño también la otorga ciertos privilegios.

En Israel la situación está invertida: los privilegios están reservados para la mayoría judía y para sus «parientes que todavía están vagando en el exilio». Esto se produce a través de numerosos mecanismos: las leyes de propietarios ausentes y de compra de tierras aprobadas en los primeros días del Estado, la Ley de Retorno, la ley del matrimonio y del divorcio y los diversos estatutos y órdenes que emplean el concepto de «ex militar» para discriminar –por medio de privilegios u asignación de fondos que excluyen a los palestino-israelíes (que no realizan el servicio militar)– y que destinan el núcleo de los recursos públicos a la población judía. Por medio de una serie de medidas que van desde los generosos «fondos de asimilación» que reciben los «nuevos emigrantes», a los jugosos subsidios entregados a los colonos en los territorios ocupados (que votan en las elecciones generales aunque residan fuera de las fronteras del Estado), Israel favorece abiertamente a los «descendientes biológicos» del antiguo reino de Judea.

Si la palabra «judío» fuera reemplazada por la palabra «israelí», y si de este modo el Estado se abriera y fuera accesible para todos los ciudadanos que podrían navegar a voluntad su paisaje identitario, entonces podría ser posible tomar una posición más suave y empezar a tratar a Israel como a una entidad política encaminada hacia un estatus final de democracia. Pero semejante libertad de movimientos ha estado permanentemente prohibida en Israel. El Ministerio del Interior determina la «nacionalidad» de cada ciudadano que no puede ni elegirla ni cambiarla excepto con-

virtiéndose al judaísmo y convirtiéndose oficialmente en un creyente judío. El Estado judío se toma muchas molestias para registrar a sus autorizados propietarios, los judíos, en sus tarjetas de identidad y/o en el registro de la población. También define meticulosamente la «nacionalidad» de otros ciudadanos no judíos, en algunas maneras de forma absurda: un israelí que nació antes de 1989 de madre no judía, por ejemplo en Leipzig, todavía puede estar inscrito como «alemán oriental».

No obstante, el concepto de «democracia judía» todavía podría ser verosímil si hubiera evidencia de una tendencia histórica hacia la relajación de los grilletes etnocéntricos y un esfuerzo consciente para consolidar la israelización. A pesar de los excluyentes puntos de partida –importados al Mandato de Palestina por los sionistas de Europa del Este y endurecidos en el transcurso de la colonización– el concepto de democracia podía haber avanzado si se hubieran hecho esfuerzos para que la morfología de identidad fuera cada vez más civil. Pero la ausencia de semejante tendencia en la cultura general –así como los sistemas educativo y legislativo, y la resuelta oposición de las elites políticas, judiciales e intelectuales a cualquier universalización más amplia de la identidad dominante dentro del «Estado judío»– impide cualquier teórico esfuerzo de buena voluntad para clasificar a Israel como una democracia. La perspectiva esencialista que depende de las definiciones de judío y no judío, y la definición del Estado por medio de esta perspectiva, junto al tenaz rechazo público a permitir que Israel sea una república de todos sus ciudadanos, constituye una profunda barrera para cualquier clase de democracia.

Por ello, aunque no estamos en el terreno de la zoología, y la terminología exacta es menos exigente que en las ciencias naturales, Israel todavía tiene que ser descrito como una «etnocracia»[86]. Todavía mejor se le puede llamar una etnocracia judía con rasgos liberales, es decir, un Estado cuyo propósito principal no es servir a un *demos* igualitario-civil, sino a un *ethnos* religioso-biológico que históricamente es totalmente ficticio pero dinámico, excluyente y discriminatorio en su manifestación política. Semejante Estado, a pesar de todo su liberalismo y pluralismo, está comprometido con el aislamiento de su *ethnos* elegido por medios ideológicos, pedagógicos y legislativos, un aislamiento no sólo respecto a aquellos de sus ciudadanos que no están clasificados como judíos, no sólo de los hijos israelíes de los trabajadores extranjeros, sino del resto de la humanidad.

---

[86] Nadim Rouhana, As'ad Ghanem y Oren Yiftachel fueron quienes empezaron a aplicar a Israel los términos «Estado étnico» y «etnocracia». Véase Nadim N. Rouhana, *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict,* New Haven, Yale University Press, 1997; As'ad Ghanem, «State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority», *Ethnic and Racial Studies* XXI, 3 (1998), pp. 428-447, y Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine,* cit.

Etnocracia en la era de la globalización

Aunque ha experimentado muchas agitaciones, Israel ha existido como una etnocracia liberal durante más de sesenta años. Los rasgos liberales se han hecho más fuertes con los años, pero los fundamentos etnocéntricos del Estado permanecen siendo un obstáculo para su desarrollo. Además, los eficaces mitos que guiaron la construcción del Estado nacional pueden dar origen a un futuro desafío a su misma existencia.

El mito de la reclamación histórica de Eretz Israel, que fortaleció los abnegados esfuerzos de los primeros colonos sionistas y legitimó la adquisición de la base territorial del futuro Estado, lo llevaron después de diecinueve años de independencia a quedar encerrado en una opresiva situación colonialista de la que todavía no puede librarse. La ocupación en 1967 llevó a muchos sionistas, tanto seculares como religiosos, a considerar los nuevos territorios como el corazón de la tierra ancestral. A nivel puramente mitológico, tenían razón: los espacios imaginarios en los que Abraham, David y Salomón vivieron no fueron Tel Aviv, la costa y Galilea, sino Hebrón, Jerusalén y las montañas de Judea. Por razones étnicas los defensores del «todo Eretz Israel» rechazaron la idea de mezclarse sobre una base igualitaria con los habitantes de estos territorios. La expulsión parcial pero decisiva de muchos de los habitantes, como se produjo en 1948 en la llanura costera y en Galilea, no era posible en 1967. Sin embargo permaneció como un deseo oculto. Se evitó una anexión formal de los nuevos territorios ya que hubiera conducido a un Estado binacional y anulado las oportunidades de mantener un Estado con una mayoría judía.

A las elites políticas de Israel las llevó cuarenta años diagnosticar la situación y comprender que, en un avanzado mundo tecnológico, el control sobre trozos de tierra no es siempre una fuente de poder. Hasta el momento de redactar estas líneas, Israel todavía no ha producido un liderazgo audaz capaz de dividir a «Eretz Israel». Todos los gobiernos han apoyado y alentado los asentamientos, y hasta ahora ninguno ha intentado desmantelar los que han prosperado en el corazón de la «patria bíblica»[87]. Sin embargo, incluso si Israel abandona los territorios apropiados en 1967, la contradicción inherente a su propia composición todavía quedaría sin resolver y otro mito, que está instalado incluso con mayor firmeza que el territorial, continuaría acechándolo.

El mito del *ethnos* judío como un cuerpo histórico autoaislado que siempre prohibió, y que por ello debe seguir prohibiendo, a los de fuera unirse a él resulta dañino para el Estado de Israel y puede llevar a su desintegración desde dentro. Mante-

---

[87] El apego nacional por Gaza nunca igualó al sentido de propiedad hacia Hebrón y Bethlehem. Sobre la incapacidad de las elites políticas de Israel para llegar a un acuerdo de paz, véase el valioso libro de Lev Luis Grinberg, *Politics and Violence in Israel/Palestine,* Nueva York, Routledge, 2009.

ner una entidad «étnica» excluyente y discriminar a una cuarta parte de los ciudadanos –árabes y aquellos que no son considerados judíos de acuerdo con una historia insensata y la Halajá– lleva a recurrentes tensiones que en algún momento pueden producir violentas divisiones que serán difíciles de cicatrizar. Para los palestino-israelíes cada etapa de su interacción con la diaria cultura israelí acelera su distanciamiento político, por paradójico que esto pueda parecer. Los encuentros sociales, y una relación más estrecha con los valores y oportunidades culturales y políticas israelíes, aumentan el deseo de una mayor igualdad y de una participación política más activa. Por esta razón los así llamados árabes de 1948 se muestran cada vez más opuestos a la existencia de Israel como un Estado exclusivamente judío, y no se sabe hasta dónde puede llegar esta oposición, o cómo puede ser detenida.

La complaciente suposición de que esta creciente población, cada vez más fuerte, siempre aceptará su exclusión del centro político y cultural es una peligrosa ilusión, similar a la ceguera de la sociedad israelí frente a la dominación colonialista en Gaza y la Ribera occidental antes de la primera Intifada. Pero, mientras que los dos levantamientos palestinos, que estallaron en 1987 y 2000 exponían la debilidad del control de Israel sobre sus territorios sometidos al *apartheid,* la amenaza que representaron para la existencia del Estado es insignificante comparada con la potencial amenaza que suponen los frustrados palestinos que viven dentro de sus fronteras. El catastrófico escenario de un levantamiento en la Galilea árabe, seguido por una represión con puño de hierro, puede no estar demasiado lejos. Semejante evolución podría suponer un punto de inflexión para la existencia de Israel en Oriente Próximo.

Ningún judío que viva hoy en una democracia liberal occidental toleraría la discriminación y exclusión que sufren los palestino-israelíes que viven en un Estado que proclama que no es el suyo. Pero los seguidores sionistas que hay entre los judíos de todo el mundo, igual que la mayoría de los israelíes, se muestran totalmente indiferentes ante el hecho (o no quieren saberlo) de que, debido a sus leyes antidemocráticas, el «Estado judío» nunca podría formar parte de la Unión Europea, ni ser uno de los 50 estados de Estados Unidos. Esta viciada realidad no evita que expresen su solidaridad con Israel, e incluso que consideren que es su hogar de reserva. Tampoco esta solidaridad los lleva a abandonar sus hogares nacionales y emigrar a Israel. Por qué lo iban a hacer, viendo que no sufren la clase de discriminación y distanciamiento diario que experimentan los palestinos en su país natal.

En lo últimos años el Estado judío se ha vuelto menos interesado en la emigración a gran escala. El viejo discurso nacionalista que giraba en torno a la idea de la *aliyah* ha perdido gran parte de su atractivo. Para entender la actual política sionista, hay que reemplazar la palabra *aliyah* por «diáspora». La fuerza actual de Israel ya no depende de un crecimiento demográfico, sino más bien de retener la lealtad de las organizaciones y comunidades judías en el extranjero. Sería un grave contratiempo

para Israel si todos los *lobbies* prosionistas emigraran en masa a la Tierra Sagrada. Son mucho más útiles si permanecen cerca de los centros de poder y de comunicaciones en el mundo occidental y, de hecho, ellos prefieren quedarse en la rica, liberal y confortable «diáspora».

A finales del siglo XX el debilitamiento del Estado-nación en el mundo occidental regaló indirectamente al sionismo contemporáneo nuevas ventajas. La globalización económica, política y cultural ha erosionado significativamente el nacionalismo clásico, pero no ha acabado con la básica necesidad de identidad y de asociaciones colectivas alternativas. El contexto posindustrial en el rico Occidente, con su tremendo movimiento de comercio material y cultural, no ha detenido la búsqueda de marcos sociales tangibles por parte de la gente. Y, mientras que el omnipotente Estado del siglo XX decae gradualmente, esa búsqueda de subidentidades –ya sea neorreligiosas, regionales, étnicas, comunales o incluso sectarias– se ha vuelto importante para el cambio del tejido morfológico del nuevo mundo, y no está claro adónde se encamina esta evolución.

En medio de todos estos acontecimientos, la «etnicidad» judía ha disfrutado de un resurgimiento. En Estados Unidos esto ha sido una moda perceptible durante algún tiempo. Como típico Estado de emigrantes, la liberal y pluralista potencia americana siempre ha dejado un generoso margen para subidentidades legítimas. La nacionalización de masas en Estados Unidos nunca buscó borrar capas culturales previas o remanentes de viejas creencias (al margen de aquellas que exterminó al comienzo). En presencia de angloamericanos, latinoamericanos o afroamericanos, un descendiente de la judería del este de Europa se tenía que identificar a sí mismo o a sí misma como un judío americano. Esa persona podía no haber conservado elementos de la gran cultura *yiddish,* pero la necesidad de pertenecer a una comunidad en particular significaba encontrar un centro de identidad en medio del arrollador torbellino cultural.

A medida que la cultura *yiddish* perdió su vitalidad, para muchos judíos americanos Israel aumentó en importancia y creció el número de sionistas. Si durante la Segunda Guerra Mundial la judería americana se mostró bastante apática hacia la matanza en Europa, en cambio respondió con simpatía y apoyo a Israel, especialmente después de su victoria en la guerra de 1967. En Europa, con el auge de la Unión Europea y el debilitamiento del Estado-nación dentro de ella, las instituciones judías en Londres y París también sufrieron una etnicización transnacional, y el Estado de Israel aprendió a sacar el máximo beneficio político de esta red mundial del poder judío.

Desde finales de la década de los setenta, la perpetuación del Estado étnico judío ha rendido generosos dividendos y, cuanto más se aproximaba Brooklyn a Jerusalén, más se alejaba el Nazaret árabe del centro de la política judío-israelí. Por eso cualquier

proyecto que propusiera convertir a Israel en una república de sus ciudadanos ha llegado a verse como una fantasía. La ceguera judío-israelí respecto a la radicalización democrática de la comunidad palestino-israelí, especialmente de sus elementos más jóvenes y con mayor formación, siempre ha estado basada en intereses completamente materiales; no sólo descansaba en el poderoso pasado mitológico y estaba sostenida por la simple ignorancia; también ha sido reforzada por el beneficio y el poder que se deriva de la existencia del *ethnos* en el extranjero, que está feliz de subvencionarlo.

Pero hay un inconveniente. Aunque la globalización de finales del siglo XX fue acompañada por el aumento de la etnicización prosionista entre las comunidades judías establecidas en el mundo, a nivel de base ha proseguido la arrolladora asimilación que mezcla a los judíos con aquellos que viven a su lado, que asisten a las mismas universidades y que comparten el mismo lugar de trabajo. El impacto de la cultura cotidiana, local y global, es mayor que el de la sinagoga y el folclore sionista del Sabbath. En consecuencia, la base de poder demográfica del *establishment* judío está erosionándose de manera constante. La confortable vida judía en la «diáspora», el irresistible poder del amor juvenil y el bienvenido declive del antisemitismo están todos ellos cobrando su peaje. Las encuestas muestran que no sólo aumentan los matrimonios mixtos, sino que el apoyo hacia Israel, entre las familias judías por debajo de los treinta y cinco años, está declinando. Solamente entre los mayores de sesenta, permanece estable y popular la solidaridad con Israel. Estos datos sugieren que la afluencia de poder procedente de la «diáspora transnacional» de Israel puede no durar para siempre[88].

Tampoco debería Israel asumir que nunca faltará el apoyo del poderoso Occidente. El neocolonialismo de principios el siglo XXI –ejemplarizado por ejemplo en la conquista de Iraq y Afganistán– ha intoxicado a las elites israelíes en el poder, pero, por mucho que avance la globalización, Occidente está muy lejos mientras que Israel está situado en el Oriente Próximo. La violenta reacción a la humillación en Oriente no caerá sobre la remota metrópolis sino sobre su puesto avanzado. La suerte del autosegregado Estado étnico en un rincón del mundo árabe y musulmán es incierta. Como sucede normalmente, en la actual etapa histórica no podemos ver el futuro, pero hay buenas razones para temerlo.

Por ejemplo, el campo de la paz debe considerar que un acuerdo de compromiso con un Estado palestino, si se llega a alcanzar, no sólo puede acabar en un largo y doloroso proceso, sino empezar uno nuevo, no menos complejo, dentro del propio Israel. La mañana siguiente puede ser no menos dolorosa que la larga pesadilla que la precedió. Si en Israel hiciera erupción un Kosovo, ni la fuerza militar convencional de Israel ni su arsenal nuclear ni siquiera el gran muro de hormigón con el que

---

[88] Véase el artículo de Shmuel Rozner, «Mixed Marriages Create Two Jewish Peoples», *Haaretz*, 9 de diciembre de 2006, y también los informes en *Yediot Ahronot*, 31 de agosto de 2007.

se ha rodeado servirán de nada. Para salvar a Israel del agujero negro que se está abriendo en su interior y para mejorar la frágil tolerancia del mundo árabe que lo rodea, la política de identidad judía tendría que cambiar por completo, igual que el tejido de relaciones en la esfera palestino-israelí.

El proyecto ideal para resolver un siglo de conflictos y preservar la entretejida existencia de judíos y árabes sería la creación de un Estado democrático binacional entre el mar Mediterráneo y el río Jordán. Pero pedir al pueblo judío-israelí, después de un conflicto tan largo y sangriento, y a la vista de la tragedia experimentada por muchos de sus emigrantes fundadores en el siglo XX, que se convierta de la noche a la mañana en una minoría dentro de su propio Estado puede no ser la más cosa más inteligente que hacer. Pero, si no tiene sentido esperar que los judío-israelitas desmantelen su propio Estado, lo menos que se les puede pedir es que dejen de reservárselo para sí mismos con una política que segrega, excluye y discrimina a un gran número de sus ciudadanos a quienes considera extraños indeseables.

La supraidentidad judía debe ser totalmente transformada y se debe adaptar a la viva realidad cultural que ella domina. Tendrá que sufrir un proceso de israelización, abierto a todos los ciudadanos. Es demasiado tarde para hacer de Israel un Estado-nación homogéneo y uniforme. Por ello, además de una israelización que dé la bienvenida al «otro», se debe desarrollar una política de multiculturalismo democrático –similar a la del Reino Unido u Holanda– que conceda a los palestino-israelíes no sólo la completa igualdad sino también una auténtica y firme autonomía. Su cultura y sus instituciones deben ser conservadas y alimentadas al mismo tiempo que son llevadas a los centros de poder de la cultura israelí hegemónica. Los niños palestino-israelíes deben tener acceso, si así lo desean, al corazón de los centros sociales y productivos de Israel. Y a los niños judío-israelíes se les debe hacer conscientes de que están viviendo en un Estado en el que hay muchos «otros».

Actualmente estas previsiones parecen fantásticas y utópicas. ¿Cuántos judíos estarían dispuestos a renunciar a los privilegios que disfrutan en el Estado sionista? ¿Serían capaces las elites israelíes de sufrir una reforma mental y, siguiendo a la actual globalización cultural, adoptar un temperamento más igualitario? ¿Quiere realmente instituir alguna de ellas el matrimonio civil y separar por completo al Estado del estamento rabínico? ¿Puede la Agencia Judía dejar de ser una institución del Estado y convertirse en una asociación privada para promover los lazos culturales entre los judíos de Israel y las comunidades judías de todo el mundo? ¿Cuándo dejará el Fondo Nacional Judío de ser una institución discriminatoria y etnocéntrica y devolverá las 130.000 hectáreas de tierras de los «ausentes», que compraron al Estado por una cantidad simbólica, de manera que puedan servir como el capital básico con el que compensar a los refugiados palestinos?

Aún más, ¿habrá alguien que se atreva a revocar la Ley de Retorno, que reconoce solamente los derechos de los refugiados judíos? ¿Será posible negar a un rabino de Nueva York, en una breve visita a Israel, su automático derecho a convertirse en un ciudadano israelí (normalmente en vísperas de unas elecciones generales) antes de que regrese a su país de origen? Y, puesto que es un fugitivo (aunque no por haber cometido delitos), ¿qué es lo qué impide a un judío como éste llevar, en una república israelí de todos sus ciudadanos, la misma satisfactoria vida religiosa que lleva en Estados Unidos?

Y ahora la última pregunta, quizá la más dura de todas: ¿hasta qué punto está dispuesta la sociedad judío-israelí a desechar la imagen profundamente arraigada de un «pueblo elegido» y a dejar de aislarse a sí misma en nombre de una historia imaginada o de una dudosa biología, y a dejar de excluir al «otro» de ella?

Hay más preguntas que respuestas, y la atmósfera al final de este libro, como sucedía en las historias personales de su comienzo, es más pesimista que esperanzadora. Pero resulta apropiado que una obra que ha colocado signos de interrogación sobre el pasado judío concluya con un cuestionario breve e impertinente sobre el incierto futuro.

En el balance final, si fue posible cambiar tan profundamente la imaginería histórica, ¿por qué no proponer un esfuerzo de la imaginación igualmente generoso para crear un mañana diferente? Si la historia de la nación fue principalmente un sueño, ¿por qué no empezar a soñar de nuevo su futuro antes de que se convierta en una pesadilla?

Posfacio
¿Un pueblo sin una tierra, una tierra sin un pueblo? Algunas respuestas a mis críticos

> Y las diásporas que se disolvieron reagrupándose en Israel todavía no forman un pueblo; son simplemente una población y una dispersión de seres humanos sin ningún lenguaje, educación o raíces, que no está impulsada por la visión de una nación.
>
> David Ben-Gurion, *Rebirth and Destiny of Israel*, 1950

Escribí *The Invention of the Jewish People* en hebreo y lógicamente sus primeras críticas fueron en esa lengua. La publicación del libro en francés y después en inglés dio lugar a una nueva series de reacciones, y en el contexto de estas páginas no podré presentar un abanico suficiente de razonamientos y defensas que se ocupen de todas ellas. En especial me encuentro bastante desarmado frente a la afirmación de que todo lo que he escrito es algo ya conocido y completamente falso. Por esta razón he elegido centrarme en determinadas objeciones clave que se han levantado contra la perturbadora metanarrativa que esboza mi libro.

En primer lugar, y para prevenir malentendidos, tengo que recordar que mi intención nunca ha sido escribir una historia de los judíos; fundamentalmente comencé por criticar conceptos y construcciones historiográficas que durante mucho tiempo han sido dominantes en este campo de estudio. Después propuse ciertos criterios que hacen posible definir el concepto de nacionalidad que sirvió de canción de cuna para el Estado de Israel, un concepto al que los historiadores han contribuido en gran medida. Ciertamente la colonización sionista no hubiera podido comenzar sin una preparación ideológica que dio origen al florecimiento y cristalización de mitos. También es necesario recalcar que la construcción histórica que ha impulsado a nuestros mitos nacionales no es una característica especial de la empresa sionista, sino que forma una parte intrínseca de la formación de la conciencia colectiva por todo el mundo moder-

no. Actualmente todo el mundo sabe que una memoria nacional no puede nacer sin la ferviente participación de «conmemoradores certificados».

«Los judíos siempre han existido como pueblo»

En la era moderna recurrir al flexible término de «pueblo» ha sido bastante habitual. Si en un pasado lejano esta palabra se aplicaba a grupos religiosos como «el pueblo de Israel», «el pueblo cristiano» o «el pueblo de Dios», en los tiempos modernos su utilización ha servido para designar a colectividades humanas que tienen seculares elementos culturales y lingüísticos comunes. En un sentido amplio, antes de la aparición de la imprenta, de los libros, de los periódicos y de la educación del Estado, resulta muy difícil utilizar el concepto de «pueblo» para definir a un grupo humano. Cuando las vías de comunicación entre tribus o aldeas eran débiles e inestables, cuando la mezcla de dialectos variaba de un valle a otro, cuando el limitado vocabulario del que disponía el agricultor o el pastor llegaba a poco más que a su trabajo y a sus creencias religiosas, la realidad de la existencia de los pueblos puede ser severamente cuestionada. Definir a una sociedad analfabeta de productores agrícolas como un «pueblo» siempre me ha parecido problemático y lleva el sello de un anacronismo perturbador.

Por ello, la definición del reino asmoneo como un Estado-nación, como aparece en los libros de texto de Historia sionistas, provoca una sonrisa. Una sociedad cuyos gobernantes, establecidos en la capital, hablaban el arameo mientras que la mayoría de sus súbditos se expresaban en una variedad de dialectos hebreos, y donde los mercaderes del reino realizaban sus negocios en koiné, un dialecto del griego, de ninguna manera equivalía a una nación, y podemos cuestionar seriamente si puede definirse como un pueblo.

Los historiadores, que siempre dependen de la palabra escrita tal y como la transmitieron antiguos centros de poder intelectual, se han inclinado precipitadamente a generalizar y a aplicar a las sociedades en conjunto las identidades de un pequeño estrato de «elites» cuyos hechos están registrados en documentos escritos. Para la gran mayoría de los súbditos de reinos y principados que tenían un lenguaje administrativo, el grado de identificación con el aparato administrativo casi siempre se aproximaba a cero. Si podía existir alguna forma de identificación con el reino, se encontraba en el vínculo con la nobleza terrateniente y con las elites urbanas, que aceptaban a los gobernantes y proporcionaban una base para su poder.

Antes de la aparición de la modernidad, no había ninguna clase de individuos cuya tarea fuera expresar o representar la opinión del «pueblo». Con la excepción de los cronistas o los historiadores de la monarquía, los únicos intelectuales preocupados por difundir y desarrollar una identidad entre el amplio estrato de la población fueron

los miembros del clero. El grado de relativa autonomía que pudieron obtener en relación con los gobiernos dependía de la fortaleza de la fe religiosa y sus fundamentos. El poder de los «agentes» de la religión dependía tanto del nivel de solidaridad ideológica como de la intensidad de la comunicación que existía entre ellos: por una parte mantenían la fe, mientras que por la otra eran los únicos que daban forma y transmitían una memoria colectiva. Ésta es la razón por la que los bereberes que se habían convertido al judaísmo en las montañas del Atlas sabían más del éxodo de Egipto y de las tablas de la ley entregadas a Moisés en el Sinaí que el príncipe que los gobernaba desde una distante capital; lo mismo sucedía en Francia, donde los campesinos estaban más familiarizados con el relato de la Navidad que con el nombre de sus reyes.

Hace quinientos años no había un pueblo francés, como tampoco había un pueblo italiano o vietnamita y, del mismo modo, tampoco había un pueblo judío desperdigado por todo el mundo. Lo que sí existía, fundamentada en un ritual y en una fe religiosa, era una importante identidad judía de diversa fortaleza de acuerdo con los contextos y las circunstancias; cuanto más alejados estaban de la práctica religiosa los componentes culturales de la comunidad, más se parecían a las prácticas culturales y lingüísticas de su entorno no judío. Las considerables diferencias de la vida diaria entre las diferentes comunidades judías obligaron a los historiadores sionistas a enfatizar un único origen «étnico»: la mayoría de las poblaciones judías, si es que no todas, se derivaba supuestamente de una fuente única, la de los antiguos hebreos. Desde luego, la mayoría de los sionistas no creían en una raza pura –como explicaba en el libro, la religión judía no permitía semejante idea– y sin embargo casi todos estos historiadores se referían a un origen biológico común como el criterio decisivo para ser miembro de un pueblo único. Igual que los franceses estaban convencidos de que sus antepasados eran los galos y los alemanes mantenían la idea de que ellos descendían directamente de los teutones arios, los judíos tenían que saber que ellos eran los auténticos descendientes de los «hijos de Israel» que salieron de Egipto. Solamente este mito de los antepasados hebreos podía justificar el derecho que afirmaban tener sobre Palestina, y actualmente mucha gente todavía sigue convencida de esta ascendencia. Todo el mundo sabe que en el mundo moderno ser miembro de una comunidad religiosa no proporciona derechos de propiedad sobre un territorio, en tanto que un pueblo «étnico» siempre tiene una tierra que puede afirmar como su herencia ancestral.

Ésta es la razón por la que, a ojos de los primeros historiadores sionistas, la Biblia dejó de ser un impresionante texto teológico para convertirse en un libro de historia secular cuya enseñanza todavía se dispensa a todos los alumnos judíos en cursos especialmente establecidos, desde el primer año en la escuela elemental hasta la graduación en el instituto. De acuerdo con esta enseñanza, el pueblo de Israel dejó de estar formado por los elegidos de Dios y se convirtió en una nación que surgía de la semilla de Abraham. Por ello, cuando la arqueología moderna empezó a mostrar que no había

habido un éxodo de Egipto, y que la gran y unificadora monarquía de David y Salomón nunca existió, se encontró con la amarga y embarazosa reacción del público secular israelí: alguna gente incluso no se resistió a acusar a los «nuevos arqueólogos» de «negación de la Biblia».

Exilio y memoria histórica

La secularización de la Biblia se realizó en paralelo a la nacionalización del «exilio». El mito que narraba la expulsión del «pueblo judío» por los romanos se convirtió en la justificación suprema para reclamar derechos históricos sobre una Palestina a la que la retórica sionista había transformado en la «tierra de Israel». Aquí encontramos un ejemplo especialmente asombroso de lo que es el modelado de una memoria colectiva. Incluso, aunque todos los especialistas en Historia Judía Antigua saben que los romanos no deportaron a la población de Judea (no hay el más mínimo trabajo de investigación histórica sobre este tema), otros individuos menos cualificados han estado y mayormente permanecen convencidos de que el antiguo «pueblo de Israel» fue desarraigado por la fuerza de su tierra natal, como establece solemnemente la Declaración de Independencia del Estado de Israel.

Los historiadores sionistas se apropiaron del término «exilio» (*Gola* o *Galaout* en hebreo), que en la religión judaica expresaba un rechazo a la salvación cristiana y le dieron un sentido físico o político. Con cierto garbo transformaron la profunda contraposición metafísica y teológica del «exilio-redención» en la del «exilio-tierra natal». A lo largo de los siglos los judíos añoraron ardientemente a Sión, su ciudad sagrada, pero nunca se les ocurrió, ni siquiera a los que vivían cerca, ir y establecerse allí en su vida terrenal[1]. Ciertamente es duro vivir en el corazón de un lugar sagrado, todavía más cuando la pequeña minoría que vivía allí era bien consciente de que seguía viviendo en el exilio: solamente la llegada del Mesías le permitiría alcanzar la metafísica Jerusalén; en unión de todos los muertos, hay que recordar.

Éste es el momento de hacer una cierta clarificación: muy al contrario de lo que han afirmado diversos críticos, no escribí el libro para desafiar los derechos históricos de los judíos sobre Sión[2]. Hace unos años todavía creía ingenuamente que el

---

[1] Me parece que Simon Schama, quien escribió que mi libro «no logra cortar la recordada conexión entre la tierra ancestral y la experiencia judía», no entendió mi análisis sobre la afinidad histórica de los judíos con su tierra santa. Véase su crítica en *Financial Times*, 13 de noviembre de 2009.

[2] Véase, por ejemplo, Patricia Cohen, «Book Calls Jewish People an "Invention"», *The New York Times*, 24 de noviembre de 2009.

exilio se había producido realmente en los primeros años de la era cristiana; pero ello no me llevó a pensar que dos mil años de ausencia otorgaban derechos sobre la tierra, en tanto que doce siglos de presencia no daban ningún derecho a la población local.

A nadie se le ocurriría negar la existencia de Estados Unidos debido a que los pueblos indígenas fueron despojados de sus tierras cuando se formó la nación. Nadie afirmaría que los conquistadores normandos deberían ser expulsados de las Islas británicas, o los árabes devueltos a España. Si queremos evitar transformar el mundo en un gigantesco hospital mental, debemos resistirnos al impulso de redistribuir a las poblaciones de acuerdo con algún modelo histórico. Actualmente Israel puede afirmar el derecho a existir solamente aceptando que un doloroso proceso histórico condujo a su creación, y que cualquier intento de desafiar a este hecho producirá nuevas tragedias.

¿Son los palestinos los descendientes de los antiguos judíos?

¿Qué sucedió con la población de Judea si es que no partió al exilio? He sido acusado de afirmar que los actuales palestinos son sus descendientes directos. Ésta ciertamente no es una idea que se me ocurrió a mí; en el libro cito las declaraciones de destacados dirigentes sionistas, incluyendo a David Ben-Gurion, Yitzhak Ben-Zvi e Israel Belkind, quienes creían que los *fellahs* que encontraron en los primeros días de la colonización eran los descendientes del antiguo pueblo judío, y que las dos poblaciones tenían que volver a reunirse. Ellos sabían perfectamente bien que no hubo un exilio en el siglo I de nuestra era, y lógicamente llegaron a la conclusión de que la gran masa de los judíos se había convertido al islam con la llegada de las fuerzas árabes a comienzos el siglo VII. Más tarde David Ben-Gurion pasó a expresar una posición completamente diferente, cuando contribuyó a redactar la Declaración de Independencia del Estado de Israel, sin explicar nunca este cambio.

Por mi parte, creo que los actuales palestinos proceden de una variedad de orígenes, al igual que todos los pueblos contemporáneos. Cada conquistador dejó su huella en la región; egipcios, persas y bizantinos, todos fertilizaron a mujeres locales y muchos de sus descendientes todavía deben de estar allí. Y, sin embargo –aunque en mi opinión esto no sea tan importante–, creo que el joven Ben-Gurion estaba vagamente en lo cierto. Es bastante probable que un habitante de Hebrón tenga un origen más cercano a los antiguos hebreos que la mayoría de los que por todo el mundo se identifican a sí mismos como judíos.

El último recurso: un ADN judío

Después de agotar todos los argumentos históricos, diversos críticos se han aferrado a la genética. La misma gente que mantiene que los sionistas nunca se refirieron a una raza concluye su razonamiento evocando un gen judío común. Su pensamiento puede resumirse de la siguiente manera: «No somos una raza pura, pero somos una raza». En la década de los cincuenta en Israel se investigaba sobre las características de las huellas dactilares judías y, a partir de la década de los setenta, los biólogos en sus laboratorios (algunas veces también en Estados Unidos) han buscado un marcador genético común para todos los judíos. En mi libro examiné su falta de datos, los frecuentes resbalones de sus conclusiones y su ardor etnonacionalista, que no encuentra apoyo en ningún hallazgo científico de valor. Este intento de justificar el sionismo mediante la genética recuerda a los procedimientos de los antropólogos de finales del siglo XIX que enarbolaron la ciencia para descubrir las características específicas de los europeos.

Hasta ahora ningún estudio basado en muestras anónimas de ADN ha logrado identificar un marcador genético específicamente judío, y no es probable que ningún estudio llegue a hacerlo. Es una amarga ironía ver a los descendientes de los supervivientes del Holocausto lanzarse a encontrar una identidad judía biológica: sin duda Hitler hubiera estado encantado. Y es totalmente repulsivo el que esta clase de investigación se realizara en un Estado que ha enarbolado durante años una declarada política de «judaización del país», un país en el que, incluso actualmente, una persona judía no está autorizada a casarse con una persona no judía.

Los conversos, los jázaros y los historiadores

Apenas ninguna crítica académica ha desmentido mi afirmación de que no hubo ningún exilio forzoso de un pueblo judío en los siglos I o II de nuestra era, y la mayor parte de los críticos es totalmente consciente de que la Biblia no es un libro de historia. Pero la parte de mi libro dedicada a los jázaros ha provocado muchas críticas: «Todos leímos sobre los jázaros cuando éramos pequeños [...]. Es un mito agotado y sin fundamento [...], un invento del escritor antisemita Arthur Koestler [...]. Los árabes llevan mucho tiempo diciendo eso [...]». Lo que resulta especialmente llamativo sobre estas reacciones es que proceden de críticos que apenas dicen una palabra sobre las conversiones que los asmoneos impusieron a sus vecinos, sobre las conversiones masivas realizadas en la antigüedad alrededor de la cuenca del Mediterráneo[3], sobre

[3] Una excepción es Martin Goodman, quien ingenuamente adopta el mito sionista que explica el crecimiento demográfico de los judíos en el mundo antiguo sobre la base de que ellos eran el único grupo

Adiabene en Mesopotamia, sobre la conversión del reino de Himyar en el sur de la península Arábiga, ni tampoco sobre los bereberes judaizados en el norte de África.

En contra de las concepciones modernas, desde el siglo II antes de nuestra era hasta principios del siglo IV de nuestra era, el judaísmo era una religión proselitizadora, dinámica y en expansión, y actualmente no hay ningún dato que pueda contradecir esto. El retraimiento de la comunidad fue un fenómeno muy posterior, cuando la persistencia de las minorías judías, dentro de los ahora dominantes mundos cristiano e islámico, estaba supeditada al cese completo de cualquier labor de proselitización. Pero, en las regiones «paganas», el judaísmo continuó atrayendo a nuevos seguidores y esto nos lleva al tema de los jázaros.

El reino jázaro fue el último en convertirse al judaísmo, probablemente en el siglo VIII d.C.; esto por lo menos está fuera de discusión, pero la ira de los historiadores sionistas surgió por el intento de conectar la muy sustancial presencia judía en Europa del Este con el desmembramiento del reino jázaro y la emigración de sus súbditos judíos a Ucrania, Rusia, Polonia y Hungría. Sin embargo, es importante tener presente que la tesis que mantiene que la fuerte presencia demográfica judía en esas regiones sería incomprensible sin la existencia de un reino judío jázaro no fue inventada por Arthur Koestler, cuyo único problema era que tardó mucho en publicar su libro *The Thirteenth Tribe*. De hecho, durante toda la década de los sesenta casi todos los historiadores, incluyendo a los sionistas, apoyaban esta posición y en mi libro cito a varios de ellos[4].

Ben-Zion Dinur, el padre de la historiografía israelí y ministro de Educación, llamó a Jazaria «la diáspora madre, la madre de una de las mayores diásporas; la de Israel en Rusia, Lituania y Polonia». De acuerdo con el historiador judío estadounidense Salo Baron, quien no ocultaba sus simpatías por Israel:

> Antes y después del levantamiento mongol, los jázaros enviaron a muchos vástagos a las inexploradas tierras eslavas, contribuyendo finalmente a construir los grandes centros judíos de Europa del Este [...]. Sin embargo, durante el medio milenio (740-1250) de su existencia y durante el periodo posterior en las comunidades de Europa del Este, este notable experimento del arte judío de gobernar sin duda ejerció una influencia sobre la historia judía mayor de lo que somos capaces de concebir. Desde

que prohibía el aborto y que no mataba a los niños. Véase su crítica «Secta and Natio», *Times Literary Supplement*, 26 de febrero de 2010. Sobre este tema es mucho más interesante el artículo de Maurice Sartre, «A-t-on inventé le peuple juif?», *Le Débat, Histoire, Politique, Société* 158 (enero de 2010), pp. 177-184.

[4] Por esta razón me sorprendieron las críticas que me acusaban de ignorar el hecho de que los estudiosos sionistas siempre habían conocido y hablado sobre los jázaros. Véase, por ejemplo, Israel Bartal, «Inventing an Invention», *Haaretz*, 6 de julio de 2008.

Jazaria, los judíos empezaron a dispersarse por las abiertas estepas de Europa del Este, tanto durante el periodo de prosperidad de su país como durante su declive.

Cuando el gran historiador Marc Bloch tuvo que abordar una definición de los judíos, los describió como un «grupo de correligionarios originalmente reunido desde cada rincón de los mundos del Mediterráneo, turco-jázaro y eslavo»[5]. El trabajo más importante que demuestra que el origen de la mayoría de los judíos de Europa del Este se encuentra en las tribus turcas y eslavas del reino jázaro es el de Abraham Polak, catedrático y fundador del Departamento de Historia del Oriente Próximo en la Universidad de Tel Aviv. Por lo que se refiere al «problema jázaro», la diferencia entre los historiadores sionistas y los no sionistas es que estos últimos adelantan la muy poco probable tesis de que la masa de los judíos del reino jázaro llegaron de «Eretz Israel», y que buscaron conservar en su nueva tierra el principio de la descendencia de Abraham.

Quizá todos estos historiadores están equivocados. Pero, en cualquier caso, la conexión entre los convertidos judíos del gran reino jázaro y el desarrollo de un «pueblo *yiddish*» en Europa del Este no ha sido objeto de un estudio serio desde los escritos de Abraham Polak en la década de los cuarenta. Desde entonces no se ha producido ningún nuevo descubrimiento, ni se ha emprendido ninguna investigación para mostrar o explicar cómo, partiendo de la pequeña minoría judía de Alemania occidental, una emigración de masas estaba en posición de generar, a comienzos del siglos XVIII, una presencia de más de setecientos cincuenta mil judíos solamente en la comunidad polaco-lituana (sin contar a Rusia, el este de Ucrania, Rumania, Hungría y Bohemia), una cifra muy elevada incluso antes del repunte demográfico de los siglos XIX y XX. Los cálculos de diversos demógrafos sionistas que afirman que los judíos se multiplicaban 10 veces más rápido que sus vecinos –especialmente porque se lavaban las manos antes de las comidas– son completamente infundados[6]. Hasta que llegue una nueva tesis creíble que la refute, solamente la existencia en el este de un reino judío medieval puede explicar esa «explosión» demográfica, sin ningún equivalente en cualquier otra región del mundo de la época. Además, las recientes investigaciones filológicas han mostrado cómo los orígenes de la lengua *yiddish* son diferentes a los del dialecto judeoalemán de los guetos de Alemania occidental.

---

[5] Marc Bloch, *Strange Defeat,* Nueva York, Norton, 1999, p. 3 [ed. cast.: *La extraña derrota. Testimonio escrito en 1940,* Barcelona, Crítica, [2]2099].

[6] Véase la excelente crítica de Jits van Straten de historiadores y demógrafos como Bernard D. Weinryb y Sergio DellaPergola en su artículo «Early Modern Polish Jewry: The Rhineland Hypothesis Revisited», *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History Quarterly* 40: 1 (2007), pp. 39-50.

Sin embargo, en un momento en que se producía una descolonización global y aparecía el movimiento nacional palestino, aunque Israel mantenía su dominio sobre toda el área entre el Mediterráneo y el valle del Jordán, ya no era posible dejar lugar a dudas en cuanto a los orígenes de los conquistadores de Jerusalén: todos ellos, o por lo menos la gran mayoría, tenían que ser presentados como los descendientes de los reinos de David y Salomón. De esta manera los judíos jázaros fueron expulsados de la historia por segunda vez: primero fue la historiografía soviética en la estela de la Segunda Guerra Mundial y después la historiografía sionista después de la guerra de junio de 1967. En ambos casos, las necesidades ideológicas recrearon la memoria nacional.

Negar la existencia de un pueblo israelí

Se me ha acusado de negar la existencia de un pueblo judío[7], y tengo que reconocer que esta afirmación –aunque a menudo cargada de un sesgo ofensivo y acusador que insinúa una equivalencia con la atrocidad que representa la negación del Holocausto– no está totalmente infundada. Hay que plantear la pregunta: la lenta aparición de líneas de comunicación cada vez más extensas y fiables a través de las cuales las poblaciones empezaron a forjarse como pueblos, en el contexto de reinos centralizadores y tempranos Estados-nación, ¿creó un pueblo judío? La respuesta es negativa. Con la excepción de Europa del Este, donde el peso demográfico y la excepcionalmente distintiva estructura de la vida judía alimentaron una forma específica de cultura popular y de lenguaje vernáculo, no apareció nunca ningún pueblo judío como una única y cohesionada entidad. El partido del Bund, que representó una de las expresiones «protonacionales» de la población judía de Europa del Este, entendió que las fronteras del pueblo, a quien pretendía representar y defender, coincidía con los de la lengua *yiddish*. Además, es interesante señalar que los primeros sionistas en Europa occidental destinaron Palestina para los judíos del mundo de habla *yiddish,* y no para ellos mismos; ellos por su parte buscaban ser auténticos ingleses, alemanes, franceses o estadounidenses, e incluso se unieron apasionadamente a las guerras nacionales de sus respectivos países.

Si en el pasado no hubo tal cosa como un pueblo judío, en los tiempos modernos el sionismo ¿ha tenido éxito en crear uno? En todas las partes del mundo donde se formaron naciones, en otras palabras, en todas las partes donde los grupos humanos reclamaron la soberanía o lucharon para conservarla, los pueblos fueron inventados y dotados de largos antecedentes y de lejanos orígenes históricos. El movimiento

[7] Véase, por ejemplo, Anita Shapira, «The Jewish-People Deniers», *Journal of Israeli History* 28: 1 (2009), pp. 63-72.

sionista procedió de la misma manera. Pero, si el sionismo tuvo éxito en imaginar un pueblo eterno, no consiguió crear una nación judía mundial. Actualmente, los judíos de todas partes tienen la opción de emigrar a Israel, pero la mayoría de ellos ha elegido no vivir bajo la soberanía judía y prefiere conservar otra nacionalidad.

Si el sionismo no ha creado a un pueblo judío mundial, y todavía menos una nación judía, sin embargo sí ha dado origen a dos pueblos, e incluso a dos nuevas naciones a las que desafortunadamente se niega a reconocer considerándolas vástagos ilegítimos. Actualmente existe un pueblo palestino, la creación directa de la colonización, que aspira a su propia soberanía y lucha desesperadamente por lo que queda de su tierra natal. E igualmente existe un pueblo israelí totalmente dispuesto a defender con un compromiso total su independencia nacional. Este último, a diferencia del pueblo palestino en la actualidad, no disfruta de ninguna clase de reconocimiento, incluso aunque tiene su propia lengua, un sistema general de educación y una herencia artística en la literatura, el cine y el teatro que expresa una vigorosa y dinámica cultura secular.

Los sionistas de todo el mundo pueden hacer donaciones a Israel y presionar a los gobiernos de sus países en apoyo a la política israelí, pero mayormente no entienden el lenguaje de la nación que se supone la suya, se abstienen de unirse al «pueblo que ha emigrado a su tierra natal» y declinan enviar a sus hijos a tomar parte en las guerras del Oriente Próximo. En el momento de escribir estas líneas, el número de israelíes que emigran a los países occidentales es mayor que el de sionistas que se establecen en Israel. También sabemos que, si hubieran podido elegir en su momento, la gran mayoría de los judíos que abandonaron la URSS se hubieran trasladado directamente a Estados Unidos, como hicieron los judíos de habla *yiddish* hace un siglo. (¿Hubiera llegado a ver la luz el Estado de Israel si Estados Unidos no hubiera cerrado sus fronteras a los emigrantes del centro y del este de Europa en la década de los veinte, una política implacablemente mantenida en la década siguiente contra los refugiados que huían de la persecución nazi, y todavía en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial hacia los judíos que escapaban de Europa?)

Oriente Medio es actualmente la región más peligrosa del mundo para aquellos que se consideran a sí mismos judíos. Entre las razones de esto está el rechazo de los sionistas a la existencia de un pueblo israelí, al que consideran simplemente como la cabeza de puente de un «pueblo judío» comprometido en una colonización que debe continuar, y al que los sionistas prefieren envolver en una autocerrada ideología etnocéntrica.

La nacionalidad étnica y el Estado de Israel

Prácticamente todas las nacionalidades, cuando dan sus primeros pasos, están guiadas por el sueño de personificar la conciencia y la memoria de un pueblo «étni-

co». A lo largo del siglo XIX la necesidad de definir a un grupo nacional dio origen a conflictos, algunos de los cuales todavía continúan en algunos lugares. En la mayoría de los Estados-nación liberal democráticos, triunfó finalmente una concepción civil y política de la nacionalidad, mientras que, en otros, ha permanecido dominando una definición etnocéntrica de sus miembros y de la propiedad del Estado. El sionismo, nacido en el centro y en el este de Europa, se parece inequívocamente a las corrientes etnobiológicas y etnorreligiosas dominantes en el entorno en el que se originó. Los contornos de la nación no se consideraron establecidos por el lenguaje, por una secular cultura cotidiana, por la presencia en el territorio y por un deseo político de integrarse en un colectivo. En vez de ello, el origen biológico, combinado con fragmentos de una religión «nacionalizada», constituyó el criterio para la inclusión en el «pueblo judío». Era imposible unirse a esta nación sobre la base de una voluntaria inclusión secular igual que es imposible dejar de pertenecer al «pueblo judío», y estos elementos originarios todavía están en vigor hoy día en Israel: ésta es la verdadera fuente del problema.

La colonización sionista reforzó esta forma de nacionalidad. En sus primeras etapas hubo bastantes vacilaciones sobre las fronteras de la nación judía: en un momento fue concebida para incluir a los árabes presentes en Palestina, sobre la base de su propio origen «etnobiológico»; pero, tan pronto como empezaron a oponerse con fuerza a la colonización extranjera, la definición de la nación fue definitivamente reorientada hacia bases etnocéntricas y religiosas. Los criterios etnobiológios no se han mantenido con tanta firmeza en todas las sociedades que surgieron de la colonización. (Si estos criterios dominaron durante mucho tiempo las definiciones nacionales de la colonización puritana de América del Norte, se disolvieron más rápidamente en las nuevas naciones que se establecieron en América central y del Sur, donde prevalecía el catolicismo)[8]. En Israel, la década de los sesenta asistió a la embrionaria expresión de una nacionalidad civil, pero, después de 1967, la posición subordinada de toda la población árabe entre el Mediterráneo y el valle del Jordán significó que la definición del imaginario *ethnos* judío se hiciera cada vez más estrecha.

El etnocentrismo judío ha continuado acentuándose cada vez más en los últimos años. El debilitamiento del mito territorial ha ido acompañado por el fortalecimiento del mito del *ethnos;* los resultados de las últimas elecciones legislativas son una elocuente expresión de esta tendencia. Paralelamente, en el mundo occidental el repliegue de la nacionalidad civil clásica y la aparición de formas cerradas de comu-

[8] Con respecto a mi «ignorancia de la centralidad del nacionalismo colonizador para un entendimiento del proyecto sionista israelí», véase Gabriel Piterberg, «Converts to Colonizers?», *New Left Review* 2: 59 (2009), pp. 145-151 [ed. cast.: «Conversos y colonizadores?», *New Left Review* 59 (noviembre-diciembre de 2009), pp. 141-148].

nitarismo, atadas a la globalización cultural y a las agitaciones de la emigración, han alentado tendencias para retirarse hacia una exclusiva identidad judía. Ya sea religiosa o secular, la identidad judía como tal no es de ninguna manera censurable, y después de Hitler y del nazismo sería tonto o incluso sospechoso oponerse a ella. Sin embargo, cuando esta identificación carece de experiencias espirituales, culturales o éticas, cuando conduce al aislamiento de los judíos de sus vecinos y supone su identificación con el militarismo israelí y con una política que busca dominar a otro pueblo por la fuerza, hay motivos para preocuparse.

Israel, a principios del siglo XXI, se define a sí mismo como el Estado de los judíos y como la propiedad del «pueblo judío»; en otras palabras, de los judíos que viven en cualquier lugar del mundo, y no como una posesión del conjunto de ciudadanos israelíes que residen en su suelo. Ésta es la razón por la que es adecuado definir a Israel como una etnocracia en vez de una democracia.

Los trabajadores extranjeros y sus familias, privados de la ciudadanía, no tienen ninguna posibilidad de integrarse en el cuerpo social, incluso aunque hayan estado viviendo en Israel durante décadas, incluso aunque sus hijos hayan nacido allí y hablen solamente hebreo. En cuanto a la cuarta parte de la población que está identificada por el Ministerio del Interior como «no judía», aunque tengan la ciudadanía, no pueden reclamar que Israel sea «su» Estado. Es difícil saber cuánto tiempo más los árabes israelíes, que representan el 20 por 100 de los habitantes del país, continuarán tolerando ser considerados como forasteros en su propia tierra. Ya que el Estado es un Estado judío y no israelí, cuanto más «israelizados» sean estos ciudadanos árabes en términos de cultura y lenguaje, más antiisraelíes se volverán en sus posiciones políticas, un hecho que de ninguna manera resulta paradójico. ¿Realmente es difícil imaginar que una de las próximas «intifadas» pueda producirse, no en los territorios ocupados de la Ribera occidental sometidos a un régimen de tipo *apartheid,* sino que estalle en el mismo corazón de una etnocracia segregacionista o, lo que es lo mismo, dentro de las fronteras israelíes de 1967?

Todavía es posible cerrar los ojos a la verdad. Muchas voces continuarán manteniendo que el «pueblo judío» ha existido durante miles de años y que «Eretz Israel» siempre le ha pertenecido. Sin embargo, los mitos históricos que una vez fueron capaces de crear, con la ayuda de un buen puñado de imaginación, la sociedad israelí ahora son poderosas fuerzas que contribuyen a provocar la posibilidad de su destrucción.

Universidad de Tel Aviv, 2010

Agradecimientos

Estoy profundamente agradecido a todos los colegas, estudiantes y amigos que me ayudaron en diversas etapas a escribir este libro. Mis agradecimientos a Yehonatan Alsheh, Nitza Erel, Yoseph Barnea, Samir Ben-Layashi, Israel Gershoni, Yael Dagan, Eik Doedtmann, Naftali Kaminski, Yuval Laor, Gil Mihaely, Uri Ram, Dan Tsahor, Amnon Yuval, Paul Wexler y, muy especialmente, a Stavit Sinai. Ellos fueron los primeros en leer partes del manuscrito y sus valiosos comentarios me ayudaron mucho a mejorarlo.

Los capítulos finales del libro fueron escritos mientras permanecía en la Universidad de Aix-en-Provence en el sur de Francia y estoy agradecido a Bernard Cousin, vicerrector de la universidad por su cálida y generosa hospitalidad. Mis agradecimientos también para todos los estudiantes y amigos en la Maison méditerranéene des sciences de l'homme, cuyas opiniones, comentarios y conversaciones arrojaron luz sobre aspectos que no hubiera descubierto yo solo.

Otros amigos me animaron a proseguir cuando me sentía abatido y vacilante. Estoy muy agradecido a Houda Benallal, Michel Bilis, Roni y Dan Darin, Boas Evron, Levana Frenk, Jean-Luc Gavard, Eliho Matz, Basel Natsheh y Dominique Vidal. Todos ellos, de diferentes modos, me dieron fuerzas para proseguir cuando perdía el ánimo. Y no se puede medir lo que debo a mi mujer Varda y a mis hijas Edith y Liel por su cálido apoyo.

Mis agradecimientos a Yael Lotan por la excelente traducción inglesa y a los miembros de Verso que trabajaron duro para llevar el libro al público de habla inglesa.

No hace falta decir que las personas que me ayudaron, directa o indirectamente, a escribir el libro no son responsables de las opiniones que se expresan en él, mucho

menos de cualquier inexactitud que pueda contener. Ya que ninguna institución o fondo lo ha financiado, me sentí completamente libre a la hora de escribir, una libertad que creo que nunca había experimentado anteriormente.

Índice general